

SCHOPENHAUER UND DAS CHRISTENTUM

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde
des Evangelisch-theologischen Fachbereichs der
Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz

vorgelegt von

Dr. Eugen Hildebrand aus Wiesbaden

1974

1973

SCHOPENHAUER UND DAS CHRISTENTUM

**Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde
des Evangelisch-theologischen Fachbereichs der
Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz**

vorgelegt von

Dr. Eugen Hildebrand aus Wiesbaden

1973



1. Berichterstatter: Prof. Dr. D. Ritschl
2. Berichterstatter: Prof. Dr. E. Vályi-Nagy

Tag der mündlichen Prüfung: 13. Februar 1974

Meiner Frau

VORWORT

Schopenhauer und das Christentum: das Thema ist nicht neu. Allein, das besagt noch nicht, daß es erledigt ist. Fragen Schopenhauers sind in nicht geringem Maß, wie wir versuchen wollen zu zeigen, noch gegenwärtige Fragen. Nicht nur einmal begegnet uns in Schopenhauers Schrifttum die "Euthanasie der Religion". Ein für uns Menschen des 20. Jahrhunderts be-
drückender Begriff. Besonders dem Theologen im Pfarramt der Großstadt werden beunruhigende und seltsame Zeichen der Zeit sichtbar: Euthanasie der Religion, des Christentums, des Glaubens? Vielleicht vermag uns der Kritiker Schopenhauer nicht zur Repristinatio, sei sie auch genial, vielmehr zur Überlegung nach vom anzuregen.

Anmerkung: Die Werke Schopenhauers werden überwiegend nach der von Arthur Hübscher besorgten 2. Auflage zitiert (= H.); ab und zu auch nach der Deußenschen Ausgabe (= D.). Die Literatur wird überwiegend nur mit dem Verfassernamen und dem Erscheinungsjahr angeführt. Die genauen Titel sind jeweils aus dem Literaturverzeichnis zu ersehen.

Inhaltsverzeichnis

	<u>Seite</u>
VORWORT	
EINLEITUNG	1
1. Schopenhauer und die Religion	1
2. Schopenhauers Sicht des Buddhismus und Kritik dieser Sicht	14
3. Schopenhauer und das Christentum in der Literatur bis heute	34
I. SCHOPENHAUERS KENNTNISSE ÜBER DAS CHRISTENTUM	39
1. Schopenhauers Bibelkenntnis	39
2. Schopenhauers Kenntnis der Geschichte der Kirche und der christlichen Literatur	44
3. Schopenhauer und die historisch-kritische Theologie	49
II. DAS CHRISTENTUM IM VERSTÄNDNIS UND URTEIL SCHOPENHAUERS	51
1. Wurzel und Wesen des Christentums (im allgemeinen)	51
2. Gott und Gottes Offenbarung im System Schopenhauers	59
3. Jesus Christus und die Frage der Erlösung bei Schopenhauer	72
4. Der Glaube	84
5. Die Gnadenwahl (Prädestination)	91
6. Der Tod: Ende oder Durchgang?	97
III. FRAGEN CHRISTLICHER ETHIK BEI SCHOPENHAUER	102
1. Die Askese	103
2. Über den Selbstmord	112
3. Über den Eid	118
4. Ausbeutung des Menschen	121
5. Mensch und Tier	124
IV. DAS ERSCHEINUNGSBILD DES CHRISTENTUMS IN GESCHICHTE UND GEGENWART NACH SCHOPENHAUER	131
1. Das Christentum in seinem Verhältnis zur Kultur und Kunst	133
2. Das Christentum in seiner moralischen Praxis	138
3. Praktisch-theologische, pädagogische und politische Wirksamkeit des Christentums	143
V. SCHOPENHAUERS WELTANSCHAUUNG, SEIN VERSTÄNDNIS DER RELIGION UND DES CHRISTENTUMS	152
Vorbemerkung	152
a) Im Spiegel der Kritik	154
b) Versuch einer Synopse	172

Digitized by the Internet Archive
in 2026

EINLEITUNG

1. Schopenhauer und die Religion

Was verstand Schopenhauer unter Christentum, bzw. wie verstand er es? Diese zweifache Fragestellung verlangt, daß ihrer Beantwortung eine orientierende Betrachtung über sein Verständnis der Religion im allgemeinen vorangehe. Denn auch das Christentum war für ihn "Religion". Dabei darf die Darstellung nicht durch ein Vorurteil belastet werden, das wissentlich oder unwissentlich übersieht, daß zwischen Schopenhauer und unserer Zeit ein Jahrhundert weitgespannter Forschung der Religionswissenschaft, der Religionspsychologie und der Religionssoziologie liegt. Es sei nur daran erinnert, wie Denker und Forscher von verschiedenartigsten Standorten aus sich mühten, den Begriff "Religion" zu bestimmen, wobei jeder Definition gewiß etwas an Richtigkeit und Wahrheit eignet. Um den Abstand unserer Zeit zu Schopenhauer ein wenig zu beleuchten, sei auf die Definition hingewiesen, die Gustav Mensching gibt. Nach ihm ist Religion "erlebnishaftes Begegnung mit heiliger Wirklichkeit und ... antwortendes Handeln des vom Heiligen existentiell bestimmten Menschen".¹⁾ Das konnten Schopenhauer und seine Zeitgenossen nicht unter Religion verstehen; wenn man will: noch nicht verstehen. Sein Religionsbegriff ist noch der Aufklärung verhaftet, er ist, wie Hans Zint formuliert, objektivistisch und intellektualistisch.²⁾ Schopenhauer steht der Religion gegenüber mit der Frage nach der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit als einem Gegebenen, das zu untersuchen und, falls notwendig, zu eliminieren ist. Die Vorstellung aber einer "erlebnishaften Begegnung" fügt sich nicht in sein philosophisches System; sie ist ihm undenkbar und fremd. Religion ist ihm nach dem Gesagten vielmehr bloße Addition von Dogmen, Kulte, Riten, heiligen Schriften, Darstellungen des dogmatischen und ethischen Ideengehaltes der Religionen in der Lehre, in der Predigt, im Leben überhaupt. Diese Auffassung verwehrt es Schopenhauer, einen grund-

1) RGG ³Bd.5 Sp. 961.

2) Zint, 1954, S. 51 f.

sätzlichen Unterschied zwischen indischer und orientalischer, jüdischer und christlicher Religion zu machen. Allerdings gestattet er sich, die Religionen qualitativ zu unterscheiden. Wenn auch das Christentum in seinen Erscheinungsformen, die er wohl zu differenzieren weiß, Religion unter Religionen ist, so ist es für Schopenhauer dennoch die Religion, die er aus seinem Erfahrungsbereich, aus seiner Umwelt – er lebt unter Christen, er ist getauft, er ist konfirmiert – und aus der Geschichte gut kennt. Das Christentum ist ein Stück seiner Welt, was er in dieser Formulierung vielleicht oder sicher bestreiten würde. Im Strahlungsbereich des Christentums lebend, verkörpert er selbst ein Stück "christlicher Kultur". So kann es folgerichtig gar nicht ausbleiben, daß er seine Überlegungen über Religion immer wieder am Christentum und seinen Lehren kritisch, wertend oder abwertend, orientiert, besser: an den ihm sich anbietenden mannigfaltigen Ausprägungen desselben. Das beginnt bei Schopenhauer bereits, wenn er nach der Notwendigkeit der Religion fragt. In dem großen Dialog "Über die Religion" im zweiten Band der Parerga und Paralipomena wird diese Frage zwischen den Gesprächspartnern Demopheles und Philaethes so beantwortet, daß die Religion zur Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses des Menschen, der ein animal metaphysicum ist, dient.³⁾ Dabei ist zu bedenken, daß Schopenhauer zwei Arten Metaphysik unterscheidet.^{4a)} Die eine, auch als Überzeugungslehre charakterisiert, ist nur dem denkenden Teil der Menschheit, einer mündigen, philosophisch begabten Minorität zugänglich. Die andere, die Glaubenslehre, ist für den größeren Teil der Menschheit, der nicht denken, wohl aber glauben kann. Diese Art nennt er

3) H. VI S. 364; vgl. dazu H. III S. 1761

4a) H. III S. 180 f.; H. VI S. 344. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß im Catuhsataka des Aryadeva zwei Wahrheiten erscheinen: "Die Liebe zur Religion wird von den Tathāgatas für diejenigen gelehrt, welche nach dem Himmel verlangen; hingegen wird für diejenigen, welche Erlösung suchen, die höchste Wahrheit gelehrt ... Wie man einem Barbaren eine Sache nicht anders als in seiner Sprache verständlich machen kann, so kann man den gewöhnlichen Leuten nichts ohne den Gebrauch der gewöhnlichen Sprache verständlich machen". Moriz Winternitz, 1930, S. 69.

im Anklang an Begriffe wie Volkspoesie und Volksweisheit "Volksmetaphysik". Volksmetaphysik ist also das, was im Volke als Religion verstanden und bezeichnet wird. Diese Unterscheidung der Metaphysiken pflegt Schopenhauer durch ein Wort aus Platos Staat zu stützen: "Die Menge kann unmöglich Philosoph sein." ⁴⁾ Hiermit unterstreicht Schopenhauer seinen erwähnten objektivistischen Standort der Beurteilung. Obwohl nach seinen Worten die Religion als "nothwendiges Übel" erscheint, das auf der "erbärmlichen Geistesschwäche der großen Mehrzahl der Menschen" ⁵⁾ beruht, so bleibt der Philosoph in Schopenhauer nüchtern genug, der Religion gleichsam einen usus paedagogicus mit ethischer Zielsetzung zuzugestehen. Man kann versucht sein, an Worte des Apostels Paulus aus dem Römerbrief Kap. 14, 1 und 15, 1 zu denken. Auf die Praxis gesehen führt die Religion, die nach Schopenhauer allegorisch zu verstehen ist, dorthin, wohin die eigentliche Wahrheit die Menschen führen würde. Schopenhauer kann sogar davon reden, daß die Religion Leitstern des Handelns, eine öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und der Tugend ist, wie es auch Kant zum Ausdruck gebracht hat. "Der einzige Stein des Anstoßes hingegen ist dieser, daß die Religionen ihre allegorische Natur nie eingestehen dürfen, sondern sich als sensu proprio wahr zu behaupten haben." ⁶⁾ Damit wird deutlich, daß die Religion im besten Fall nur eine verummte Wahrheit darstellt, denn die "nackte Wahrheit gehört nicht vor die Augen des profanen Vulgus." ⁷⁾ Sie ist zwar auch "Wahrheit", allein in einem wesentlich niedrigeren Grade. Denn die religiöse Allegorie ist niemals selbst das Wahre schlechthin. Die reine Wahrheit ist und bleibt der Philosophie, d.h. einer Elite von Menschen vorbehalten. Diese einschränkenden Bemerkungen ändern aber nichts an der Notwendigkeit der Religion und an ihrem Nutzeffekt nach ihrer praktischen Seite, weshalb Schopenhauer im zweiten Band seines Hauptwerkes mit Recht schreiben kann: "Religionen sind dem Volke nothwendig, und sind ihm eine unschätzbare Wohlthat." ⁸⁾

4) Plato Rep. VI Kap. VIII, 494 (Zit. von Schopenhauer H. III S. 184; H. VI S. 344, 355).

5) H. VI S. 357.

6) H. III S. 184,

7) H. VI S. 354.

8) H. III S. 185.

An zahlreichen Stellen seines Gesamtwerkes unterzieht Schopenhauer die großen und bekannten Erscheinungsformen der Religionen der Völker einer kritischen Betrachtung, wobei er eine eigene Klassifizierung der Religionen vornimmt, die seinen philosophischen Grundvorstellungen gerechter zu werden scheint. In dem grundlegenden Kapitel über das metaphysische Bedürfnis lesen wir: "Der Fundamentalunterschied aller Religionen kann ich nicht, wie durchgängig geschieht, darin setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch, pantheistisch, oder atheistisch sind; sondern nur darin, ob sie optimistisch oder pessimistisch sind, d.h. ob sie das Daseyn dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht seyn sollte ... 9). Schopenhauers neue Einteilung der Religionen enthebt ihn aber nicht der Notwendigkeit, diese unter den üblichen Bezeichnungen wie Theismus u.a. zu behandeln, wobei der genannte Theismus seine ganz besondere Aufmerksamkeit findet. Anhand der vielen Auseinandersetzungen Schopenhauers mit dem Theismus erscheint eine separate Darstellung nur über diesen fast lohnend. In unserem Zusammenhang würde sie den Rahmen der Einleitung überschreiten; darum seien nur einige charakteristische Äußerungen Schopenhauers angeführt. Aufschlußreich ist, festzustellen, daß Schopenhauer bereit ist, den Theismus ein praktisches Postulat zu nennen, wobei er allerdings Postulat nicht als Setzung (positio) der Vernunft versteht, sondern als Spiegelung triebhafter Affekte: 10) "Der Theismus nämlich ist in der That kein Erzeugniß der Erkenntniß, sondern des Willens. Wenn er ursprünglich theoretisch wäre, wie könnten dann alle seine Beweise so unhaltbar seyn?" 11) Demzufolge begründet er die Entstehung des Theismus und auch des Polytheismus, der, wie der Begriff zeigt, eine Form des Theismus ist, damit, daß der Mensch im Zustand des Fürchtens und Hoffens, in der Not und im Elend dazu veranlaßt wird, sich die Hypostase persönlicher Wesen zu machen, die alles im Leben bestimmen. Schopenhauer wörtlich: "Das Wesentliche jedoch ist der Drang des geängsteten Menschen, sich

9) H. III S. 187 f.

10) Man kann hier an die Linie denken, die von Kants Aesthetik (gefühlsmäßiges Erkennen) über Schleiermacher und Schopenhauer zu Feuerbach führt.

11) H. V S. 125.

niederzuwerfen und Hilfe anzuflehen ... Der Mensch verläßt sich lieber auf eine fremde Gnade, als auf eigenes Verdienst: Dies ist eine Hauptstütze des Theismus." ¹²⁾ Zur Erleichterung des Herzens, d.h. des Willens, durch Gebet und Hoffnung auf Trost "muß sein Intellekt ihm einen Gott schaffen; nicht aber umgekehrt, weil sein Intellekt auf einen Gott logisch richtig geschlossen hat, betet er." ¹³⁾ Dabei geht Schopenhauer so weit zu behaupten, daß ein persönliches Wesen, das der Mensch vor sich hat, das er sich setzt, dem er opfert, zu dem er betet, nichts anderes als ein Idol sei, ganz gleich ob es sich aus Holz, Stein, Metall oder abstrakten Begriffen zusammensetzt; mit anderen Worten: jeder Theismus ist ebenso wie der Polytheismus nichts anderes als Idololatrie. Schopenhauer zieht daraus die Folgerung, daß der Mensch ohne Not und Bedürfnisse als ein nur intellektuelles Wesen, als willenloses Wesen, keinen Gott brauchen und sich keinen schaffen würde. Wie die Götter bzw. Gott nach Schopenhauer ihren Ursprung im Willen haben, so geht auch die Theologie, die sich mit Gott und den Göttern beschäftigt, aus dem Wollen, aus dem Herzen und nicht aus der Erkenntnis, aus dem Kopf hervor. Diese Meinung Schopenhauers erinnert an A. Neanders (1789-1850) bekanntes Wort: *pectus facit theologum*; fast möchte man an eine geistige Verwandtschaft denken. Denn beide sind Zeitgenossen. Im Vorübergehen wird so die Theologie der Wissenschaftlichkeit entkleidet. Um seine Auffassung zu bekräftigen, weist Schopenhauer in diesem Gedankengang auf das Beispiel des Religionswechsels Konstantins und auch Chlodwigs hin. Der Übertritt beider zum Christentum sei nicht auf Grund klarer Erkenntnisse erfolgt, sondern aus der willentlichen Erwartung, durch den Gott der Christen einer besseren Hilfe bei kriegerischen Unternehmen teilhaftig zu werden.

In der bisherigen Darstellung wurde keine Trennung von Theismus und Polytheismus vollzogen. Denn Schopenhauer verwendet den Begriff Theismus differenziert: einmal ist er Oberbegriff für Monotheismus und Polytheismus, zum zweiten ist er synonym mit Monotheismus und schließlich ist für ihn der Theismus identisch mit

12) a.a.O. S. 125 f.

13) a.a.O. S. 126.

der Gottesvorstellung des Alten Testaments bzw. mit der Religion des Judentums. Polytheismus und Theismus können für ihn in einer genetischen und zugleich zeitlichen Verbindung stehen. Sie bilden entwicklungsmäßig eine Reihe. Ursprünglich und am Anfang stehen einzelne Götter für je ein bestimmtes Aufgabengebiet, später erfolgt die Reduktion des Polytheismus in Richtung auf den Theismus, genauer auf den Monotheismus, durch den Einfluß des menschlichen Willens nach Ordnung und Einheit. Der Monotheismus muß so mit Notwendigkeit als Ergebnis einer Evolution erscheinen. Ein Urmonotheismus, wie er von Religionswissenschaftlern wie Andrew Lang und in seiner Nachfolge von Wilhelm Schmidt angenommen wird, ist für Schopenhauers Vorstellung, wie Götter entstehen, nicht denkbar. Polytheismus und Theismus als aus dem Willen entstanden, gehören genau wie Religion überhaupt nicht in die Philosophie hinein. Ihr Gegenstand kann nur empirisch Gegebenes oder haltbar Bewiesenes oder zu Beweisendes sein. Kants großes Verdienst war es nach Schopenhauer, den Theismus aus der Philosophie eliminiert zu haben, weil dieser "wie ein drückender Alp auf allen geistigen, zumal philosophischen Bestrebungen (liegt) und hemmt, oder verkümmert, jeden Fortschritt. Gott, Teufel, Engel und Dämonen verdecken den Gelehrten jener Zeiten (d.h. der christlichen Zeiten) die ganze Natur: keine Untersuchung wird zu Ende geführt, keiner Sache auf den Grund gegangen." ¹⁴⁾ Diese Worte Schopenhauers zeigen hinreichend, daß er bei der Verwendung des Wortes Theismus besonders an den des Judentums bzw. auch des Christentums denkt. Denn diesen Theismus pflegt er den "eigentlichen" ¹⁵⁾ zu nennen. Er nahm nach Schopenhauers Auffassung seinen Ursprung aus der jüdischen Religion und setzte sich fort in den "beiden aus ihr hervorgegangenen Religionen" ¹⁶⁾, d.h. im Christentum und im Islam. Als eine das eben Gesagte einschränkende Merkwürdigkeit bleibt aber Schopenhauers frühere Feststellung bestehen, daß nur das Judentum mit dem Theismus "identisch" sei. ¹⁷⁾ Und es mutet beinahe wie eine Ehrenrettung des Christentums an, wenn der Philosoph

14) H. VI S. 349. Vgl. Pomponatius, de incantationibus cap. VII: Certe philosophi nihil verisimile habent ad haec, quare necesse est ad Deum, ad angelos et daemones recurrere.

15) H. II S. 577.

16) a.a.O.

17) H. I S. 128.

dann davon redet, daß der Theismus der neutestamentlichen asketischen Moral entgegengesetzt sei. Das ist für ihn umso selbstverständlicher, als der Theismus nach seiner Auffassung eine rein optimistische Form der Religion darstellt. Der Theismus hat den Optimismus als Gemeinsamkeit mit dem griechischen Heidentum und dem Islam. Optimismus in der Religion ist aber für Schopenhauer ein ganz grundlegender Irrtum, da er der Wahrheit, so wie er sie versteht, den Weg versperrt. Das ist nicht der Fall bei dem Pessimismus des von ihm asketisch verstandenen Neuen Testamentes. Darüber später mehr. ¹⁸⁾

Nicht weniger kritisch als der Theismus, ob als Mono- oder Polytheismus, wird von Schopenhauer der Pantheismus beleuchtet. "Denn die Welt Gott nennen heißt nicht sie erklären: sie bleibt ein Räthsel unter diesem Namen, wie unter jenem." ¹⁹⁾ Der besondere Mangel und die besondere Schwäche am Pantheismus zeigen sich darin, daß der vermeintliche Gott desselben eine unbekannte Größe ist. Das Ergebnis ist, daß so alle Übel in der Welt auf sophistische Weise weggedeutet werden müssen. Dabei bleibt die Frage nach dem Ursprung des Übels in der Welt völlig offen. Die Beweisführung im Pantheismus nimmt ihren Ausgang in einem Gott, in einem Absoluten, in einer substantia und versucht auf diese Weise eine Welterklärung mit Hilfe eines "völlig Unbekannten" ²⁰⁾. Diese Methode nennt Schopenhauer eine synthetische, wogegen er selbst die analytische für seine Metaphysik anwendet, d.h. er geht von der Erfahrung aus. Er ist zwar bereit einzuräumen, daß er eins mit den Pantheisten gemeinsam habe, nämlich das $\epsilon\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$, aber nicht das $\pi\acute{\alpha}\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. Da im Pantheismus alle Handlungen und Taten Ausfluß "des Göttlichen" sein müssen, kann es in einer pantheistisch verstandenen Welt keinerlei Lob und Tadel geben. Demzufolge ist der Pantheismus ethisch bedeutungslos. Ja selbst der Begriff $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ stellt im Pantheismus einen klaren Mißbrauch dar, denn "ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott" ²¹⁾. Damit rückt der Pantheismus unweigerlich in die Nähe des Atheismus,

18) Vgl. S. 51 ff.

19) H. III S. 742.

20) H. III S. 740.

21) H. V S. 122. Diese Worte Schopenhauers brachten ihm C. Spittlers "bravissimo" ein. (Schop.-Jahrbuch 1965 S. 23 u. 24)

und Schopenhauer kann erklären: "Überdies ist Pantheismus ein sich selbst aufhebender Begriff; weil der Begriff eines Gottes eine von ihm verschiedene Welt, als wesentliches Korrelat desselben, voraussetzt. Soll hingegen die Welt selbst seine Rolle übernehmen; so bleibt eben eine absolute Welt, ohne Gott; daher Pantheismus nur eine Euphemie für Atheismus ist." 22)

Der hier genannte Atheismus führt wieder zu dem zurück, was Schopenhauer im allgemeinen unter Religion verstand. Für ihn ist es eine Selbstverständlichkeit, daß keine wie auch immer geartete Form und Erscheinung des Theismus identisch oder synonym mit Religion ist. Vielmehr ist er der Überzeugung, daß Religion und Theismus sich verhalten wie Genus und Spezies. Damit hat er sich den Weg freigelegt zur Behauptung, daß auch der Atheismus eine Religion sei, obwohl er keine Gottesvorstellung kennt. Er beeilt sich, seine Behauptung durch den Hinweis zu stützen, daß die nach seiner Meinung größte Religion der Erde, der Buddhismus, eindeutig atheistisch sei. Religion und Atheismus sind also entgegen der damals und heute noch allgemein üblichen Auffassung keine Gegensätze. Es gibt für ihn eine "atheistische" Religion, wie obiges Zitat 23) bereits gezeigt hat, in dem er Monotheismus, Polytheismus, Pantheismus und Atheismus in einer Reihe als gleichberechtigte, ja als gleichwertige Glieder anführt. Soll man deshalb Schopenhauer modern nennen? Zu seiner Zeit sind solche Gedanken gewiß einem geringerem Verständnis begegnet als heute, da der Atheismus in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen eine globale Frage an die Menschheit geworden ist. Schopenhauer will eindeutig den Atheismus nicht etwa als Religionsersatz, sondern als Religion konkurrenzfähig und annehmbar machen. Energisch wehrt er sich dagegen, den Atheismus mit Unmoral, mit der Abwesenheit aller Moralität gleichzusetzen. Dies sei ohne wahre Berechtigung in den Kreisen der Monotheisten üblich, bei denen Begriffe wie gottlos, atheistisch, unchristlich als synonym mit moralisch schlecht gebraucht werden. 24)

22) a.a.O. auch hierzu Spittlers Randbemerkung: "bravo! großartig wahr!"
Vermerkt sei, daß Schopenhauer den Begriff Atheismus für eine Erschleichung hält, da dieser den Theismus voraussetze. Ehrlicher wäre es zu sagen "Nicht-judentum, Nicht-Jude" statt Atheismus und Atheist. H. I S. 129.

23) Vgl. S. 4 Anm. 9.

24) H. IV S. 262 f.

Allein, nicht nur von der ethischen, sondern auch von der religiösen Seite her redet er klar dem Atheismus das Wort, wenn er schreibt: "Könnte man aber gar die Fortdauer nach dem Tode ... als unverträglich mit dem Daseyn von Göttern nachweisen; so würden sie diese bald ihrer eigenen Unsterblichkeit zum Opfer bringen und für den Atheismus eifern." ²⁵⁾ Dieser Atheismus kann aber nicht, wie es bis zur Zeit Kants üblich gewesen, dem Materialismus gleichgesetzt werden. Das theistische Verständnis der Entstehung des Kosmos ließ kein anderes Gegenüber als Atheismus gleich Materialismus zu. Ein Drittes war dem Denken verschlossen. Anders Schopenhauer! Für ihn ist das Dritte gegeben in der Unabhängigkeit von und in dessen Selbständigkeit gegenüber dem Materialismus. Mit grimmigem Humor macht er sich lustig über Religionsspötter seiner Zeit, über "abgeschmackte seichte Materialisten", deren klägliche Losung laute: "aut catechismus, aut materialismus." ²⁶⁾

Schopenhauers Versuch, den Atheismus vom Materialismus zu scheiden und gegen ihn abzugrenzen, erfährt in unseren Tagen heftige Kritik durch Georg Lukács. Dieser, der mit Schopenhauer in seinem lesenswerten Buch "Die Zerstörung der Vernunft" sehr hart verfährt, stellt fest, daß Schopenhauers Atheismus "keine Destruktion von Religion und Religiosität, wie bei den großen Materialisten des 17. und 18. Jahrhunderts" ist; sein Atheismus "soll...als Ersatz für die Religion dienen, soll eine neue - atheistische Religion für diejenigen schaffen, die infolge der Entwicklung der Gesellschaft, infolge des Fortschrittes der Naturerkenntnis ihren alten religiösen Glauben verloren haben." ²⁷⁾ Er ist geradezu "die Ablenkung der beginnenden antireligiösen Strömungen vom materialistischen Atheismus, deren Umleitung in die Richtung auf eine Religiosität ohne Gott, in die Richtung eines religiösen Atheismus." ²⁸⁾ Lukács meint, daß somit Schopenhauers Atheismus solchen diene, die den dogmatischen Religionen keinen Glauben mehr zu schenken vermögen, und "die offen atheistische Philosophie Schopenhauers weist

25) H. III S. 177.

26) H. IV S. XI Anm.

27) Lukács 1962 S. 190.

28) a.a.O. S. 191.

einen Weg zu einer zu nichts verpflichtenden Religion zurück." ²⁹⁾ Darum auch berufe sich Schopenhauer auf den Buddhismus, wobei Lukács scheinbar an eine zu keiner konkreten Vorstellung vom religiösen Gegenstand verpflichtenden Religion denkt, obwohl gerade der Buddhismus zum wenigsten eine nicht zu übersehende ethische Verpflichtung kennt. Wenn Lukács' Meinung richtig wäre, so würde hier ein bedenklicher innerer Widerspruch Schopenhauers zutage treten, als ob er nicht bereit wäre, eine ethische Verpflichtung anzuerkennen oder zu fordern. Wir erinnern uns aber, daß Schopenhauers treffende Kritik des Pantheismus nicht zuletzt aus dem Grunde erfolgte, daß dieser eine ethisch bedeutungslose Erscheinung sei. Wozu wäre dann der Ausweg aus diesem in einen ethisch ebenso bedeutungslosen Atheismus notwendig? Die Kritik des ungarischen Marxisten Lukács ist nun aber interessant dadurch, daß er in dem atheistischen Philosophen Schopenhauer keinen Mitstreiter, vielmehr einen Gegner sieht, und zwar so, daß Schopenhauer zu einer religiösen Persönlichkeit wird. Dieses Urteil eines Atheisten über einen Atheisten entbehrt nicht eines gewissen Reizes.

Erscheinen auch Atheismus und Theismus, wie wir sahen, nebeneinander, so wird durch diese Aneinanderreihung Schopenhauer nicht einer qualitativen Darstellung beider enthoben. Er muß nämlich den Versuch unternehmen, die "Religion ohne Gott" irgendwie den anderen Formen der Religiosität gegenüber als Überlegen hinstellen. Und die Überlegenheit des Atheismus besteht darin, daß er frei ist von jeglichem Anthropomorphismus. Alle Religion jenseits des Atheismus stelle aber gar nichts anderes dar als einen solchen, und ganz besonders sei der Theismus eine anthropomorphe Erscheinung. Dabei beschränkt sich der Anthropomorphismus nicht allein auf die menschliche Gestalt, Affekte und Leidenschaften, sondern besteht "in dem Grundphänomen selbst, nämlich in dem eines, zu seiner Leitung, mit einem Intellekt ausgerüsteten Willens, welches Phänomen uns, wie gesagt, bloß aus der animalischen Natur, am vollkommensten aus der menschlichen, bekannt ist und sich allein als Individualität, die, wenn sie eine vernünftige ist, Persönlichkeit heißt, denken läßt. Dies bestätigt auch der Ausdruck "so wahr Gott lebt":

29) a.a.O. S. 192.

er ist eben ein Lebendes, d.h. mit Erkenntniß Wollendes. Sogar gehört eben deshalb zu einem Gotte auch ein Himmel, darin er thront und regiert." ³⁰⁾ Hieran die Vermutung knüpfen, daß die gegenwärtigen theologischen Bemühungen, das alte Weltbild und in gewisser Weise auch den Gottesbegriff als überholt anthropomorph zu überwinden, für Schopenhauer die christliche Botschaft, die christliche Gottesvorstellung annehmbar machen würden, würde bedeuten, ihn völlig mißverstehen. Es ist erstaunlich, daß er eine Reinigung des Theismus vom Anthropomorphismus ablehnt, da so in Wahrheit der Theismus ausgehöhlt und nicht nur die Schale, sondern auch der Kern desselben angegriffen werden würde! Der Versuch, den Gegenstand des Theismus abstrakt zu fassen, sublimiere diesen nur zu einer Nebelgestalt, die allmählich vergehe! Dazu die überraschende Bemerkung Schopenhauers: "Den rationalistischen Theologen aber, denen dergleichen Versuche eigenthümlich sind, kann man überdies vorwerfen, daß sie geradezu mit der heiligen Urkunde in Widerspruch treten, welche sagt: "Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde: zum Bilde Gottes schuf er ihn." Also, weg mit dem Philosophieprofessoren-Jargon! Es giebt keinen anderen Gott, als Gott, und das Alte Testament ist seine Offenbarung: besonders im Buche Josua." ³¹⁾ Diese Sätze ergänzt Schopenhauer durch eine nicht weniger bemerkenswerte Fußnote: "Dem Gott, der ursprünglich Jehova war, haben Philosophen und Theologen eine Hülle nach der anderen ausgezogen, bis am Ende nichts, als das Wort, übrig geblieben ist." ³²⁾ Schopenhauers Worte muten an wie eine ahnungsvolle Kritik so mancher Überspitzung der Entmythologisierung der Gegenwart und sollten uns aufhorchen lassen. Seinem Bedenken kommt ein umso größeres Gewicht zu, als er an der Selbstauflösung biblischer Aussagen hätte Genugthuung finden müssen.

Die bisherigen Ausführungen lassen wohl erkennen, daß Schopenhauer nicht als Gegner der Religion erscheint, auch gar nicht als solcher erscheinen will, zumal wenn ihm Verständnis für seine Vorstellung von Religion zugebilligt wird. Die Kritik, die er an dem ihm bekannten Systemen der Religion übt, zuweilen mit

30) H. V S. 124.

31) H. V S. 124 f.

32) H. V S. 125 Anm.

großer Schärfe, berechtigt nicht, ihm die Lauterkeit seines Ringens als einem religiösen und fragenden Menschen abzusprechen. Es ist kaum eine wegzudeutende Tatsache: Schopenhauer war ein religiöser Mensch. Er lebte und dachte gewiß in Sachen Religion in Gegensätzen, wie auch sonst Antinomien seinem philosophischen System durchaus nicht fremd sind. Vielleicht ist dies gerade ein Zeichen seiner Stärke, daß er die Gegensätze bewußt tragen konnte. Als Philosoph lehnt er besonders jüdisch-christlich gefärbte religiöse Begriffe ab, allein er kommt ohne diese Begriffe, wie sein gesamtes Werk zeigt, nicht aus. Der Gedankenwelt des Religiösen, wir können sogar sagen der des Christentums, vermag er nicht zu entfliehen. Er bemüht sich auch nicht, das Religiöse zu erstickten oder es mit Hilfe der Philosophie restlos zu überwinden. Religion ist ihm wahrhaftig kein festumrissener Besitz von Glaubenserfahrungen, kein persönliches Verhältnis zu einem persönlichen Gott, kein Gegenspiel, geschweige denn ein Zusammenspiel zwischen einem Du und einem Ich, zwischen Gott und Mensch. Religion ist ihm nicht teilnehmende und aktive Hinwendung zu einem Kultus oder Ritus: trotz alledem – wir wiederholen es – ist Schopenhauer kein areligiöser Denker, als der er gelegentlich bezeichnet wird. Es wird noch zu zeigen sein, daß in ihm eine nicht kleine religiöse Sehnsucht lebt.

Für Schopenhauer ist Philosophie eine rationale Wissenschaft, aber nicht minder ist ihm gewiß, daß diese Philosophie ihre letzten Kräfte aus dem Irrationalen bezieht. Deshalb ist bei ihm das Irrationale eine Seite des doppelten Bewußtseins, und zwar des "besseren" Bewußtseins. Dieses bessere Bewußtsein ist der Glaube, wie er es in seinen Erstlingsmanuskripten geschrieben hat, die zur Kenntnis Schopenhauerscher Meinung über Religion besonders aufschlußreich sind. So äußert er dort, daß "...nicht die Werke seelig machen, sondern der Glaube (d.i. das bessere Bewußtsein)".³³⁾ Dieses bessere Bewußtsein identifiziert er mit dem Frieden Gottes.³⁴⁾ Mit diesen Formulierungen bedient sich Schopenhauer der Ausdrucksweise – aber nur dieser, nicht mehr – des Apostels Paulus, wobei er sich, das sei nachdrücklich angemerkt, inhaltlich mit Paulus nicht deckt.

33) D. XI S. 99 (§ 166).

34) a.a.O. S. 101 (§ 169).

Es geht ihm auch gar nicht um den Nachweis einer geistigen Kongruenz zwischen beiden, es geht ihm vielmehr um ein anderes, was er, wieder des Paulus Worte gebrauchend, als zum Wesen der Religion gehörig beschreibt, "daß sie (d.h. die Religion) wie Paulus 1 Corinth: 1 & 2 thut, die Vernunft und Wissenschaft verwerfe und verleugne: denn das worauf sie als Religion geht und was sie verkündet, ist hoch über aller Vernunft",³⁵⁾ Mit dieser Aussage befindet sich der junge Schopenhauer nicht etwa noch auf einem anderen Boden als dem seiner späteren Philosophie. Diese Worte sind kritisch, vielleicht versteckt ironisierend insofern, als die Religion mit der Ablehnung aller Vernunft, hoch über ihr stehend, gleichwohl willkürlich deren Begriffe gebrauchend, dem Wahn verfällt, daß sie die Wahrheit sei.

Diese Bemerkungen über Schopenhauers Verständnis der Religion sollen nicht mehr als eine knappe orientierende Einleitung sein. Sie sei abgeschlossen mit einem Zitat aus Schopenhauers Frühzeit, das in besonderer Weise zum Nachdenken nötigt und zeigt, daß die übliche Gottesvorstellung, der er im Theismus, in der christlichen Religion und in der Volksmetaphysik begegnete, nicht adäquat war seinen religiösen Vorstellungen, so daß er unter Aufgabe des Gottesbegriffes den Weg zum religiösen Atheismus einschlug. "Ich aber sage: in dieser Zeitlichen, Sinnlichen, Verständigen Welt giebt es wohl Persönlichkeit und Kausalität, ja sie sind sogar nothwendig. - Aber das bessere Bewußtseyn in mir erhebt mich in eine Welt wo es weder Persönlichkeit und Kausalität noch Subjekt und Objekt mehr giebt. Meine Hoffnung und mein Glaube ist daß dieses bessere (Übersinnliche, außerzeitliche) Bewußtseyn mein einziges werden wird: darum hoffe ich, es ist kein Gott. - Will man aber den Ausdruck Gott symbolisch gebrauchen für jenes bessere Bewußtseyn selbst, oder für manches, das man nicht zu sondern und zu benennen weiß; so mag's seyn: doch dünkte ich, nicht unter Philosophen."³⁶⁾ Diese Sätze sind geeignet, manches Urteil über Schopenhauers Verhältnis zur Religion, zur Welt des Religiösen, einer Nachprüfung zu unterziehen.

35) a.a.O. S. 71 f. (§ 103).

36) a.a.O. S. 30 f. (§ 61).

2. Schopenhauers Sicht des Buddhismus und Kritik dieser Sicht

Schopenhauers Bild der Religion im allgemeinen und des Christentums im besonderen ist mitbestimmt und mitgeprägt von seiner Kenntnis und seinem Verständnis der indischen Religionen, besonders des Buddhismus. Aus dieser Feststellung ergibt sich die Frage, woher er diese Kenntnisse zu seiner Zeit nahm. Sie waren in dem Grade literarischer Art, wie sie damals erreichbar waren. Kant hatte sein Wissen über Sitten und Religion der Inder für seine "Vorlesung über physische Geographie" im wesentlichen aus Reisebeschreibungen genommen. Dem über sechs Jahrzehnte jüngeren Schopenhauer stand eine verhältnismäßig beachtliche wissenschaftliche Literatur zur Verfügung. In seinem Nachlaß von rund dreitausend Büchern war die Literatur über indische Religion, Philosophie und über den Buddhismus reich vertreten.^{1a)} In der zweiten Auflage seiner Schrift "Über den Willen in der Natur" vom Jahre 1854 führt Schopenhauer unter dem Stichwort Sinologie über 25 besonders empfehlenswerte Veröffentlichungen für diejenigen an, "die sich eine nähere Kenntniß des Buddhismus erwerben wollen."^{1b)} Allerdings fehlt in dieser Liste ein Buch, das Schopenhauers Andachtsbuch geworden war, der sogenannte Oupnekhat, wie Schopenhauer orthographisch schreibt. Dieses Buch hat eine bewegte Geschichte: der Orientalist Anquetil Duperron (1731-1805) überließ der Bibliothek zu Paris mit einer großen Zahl von Manuskripten in der Avesta-Sprache die beiden Bände des Oupnekhat. Es handelt sich dabei um eine Sammlung von 50 Upanischaden, die für den Sultan Mohammed Dārāshekoh, einem Bruder des mächtigen Aurang-Zeb (1658-1707) ins Persische übersetzt worden waren. Mohammed soll sein Interesse für die Upanischaden mit dem Tode durch seinen orthodoxen Bruder bezahlt haben.²⁾ Dieses Buch hatte Duperron aus dem Persischen ins Lateinische übertragen. Trotz seiner zweifachen Übersetzung schimmerte sein wahrer Gehalt durch und beeindruckte Schopenhauer so, daß er schreiben konnte: "Wie athmet doch der Oup-

1a) H. Der handschriftl. Nachlaß Band V S. 319 ff.

1b) H. IV S. 130 f.

2) H. VI S. 421 ff. (wichtige Stelle zur Sache).

nekhat durchweg den heiligen Geist der Veden! Wie wird doch Der, dem, durch fleißiges Lesen, das Persisch-Latein dieses unvergleichlichen Buches geläufig geworden, von jenem Geist im Innersten ergriffen!...Wie wird hier der Geist rein gewaschen von allem ihm früh eingepflichten jüdischen Aberglauben und aller diesem fröhnenden Philosophie! Es ist die belohnendeste und erhebendeste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens seyn." ³⁾

Schopenhauer hat die indische religiöse Literatur kaum im Original studiert, wenn auch Cesare Lombroso behauptet, daß er ein wenig Sanskrit beherrscht habe. ⁴⁾ Der unrichtige Gebrauch des Artikels bei Wörtern aus dem Sanskrit zeigt indessen, daß er in dasselbe nicht allzutief eingedrungen sein kann. ⁵⁾ Gelegentlich pflegte Schopenhauer etymologische Spielereien, denn anders sind seine "Ableitungen" kaum zu nennen. Er identifiziert z.B. (als wahrscheinlich) Wodan mit Buddha. Der Mittwoch (Wednesday) sei dem Merkur und dem Buddha heilig; der Planet Merkur aber seinerseits dem Buddha. "Nun ist aber Merkur der Sohn der Maja ⁶⁾, und Buddha der Sohn der Königin Maja. Das kann nicht Zufall seyn." ⁷⁾ Es ist nicht nur kein Zufall, wir müssen sagen, daß Schopenhauers Etymologie falsch ist. "Der Planet Merkur heißt bei den Indem aber 'Budha' (der Verständige) und hat mit dem 'Buddha' (der Erwachte) nichts zu tun." ⁸⁾ Die mythologische Gestalt des Mannus ⁹⁾ bringt Schopenhauer mit Man, dem ersten Menschen des Oupnekhat, zusammen. Das deutsche Wort Geier leitet er von Garhuda, dem Adler Wischnus, ab; für Schande (Scandalum) vermutet er eine Verwandtschaft mit dem Sanskrit-Wort tschandala. ¹⁰⁾ Bereits diese we-

3) H. VI S. 422.

4) In: "Genie u. Irrsinn", zit. b. v. Glasenapp, 1960, Das Indienbild dt. Denker, S. 69 Anm. 2.

5) v. Glasenapp 1955 S. 33.

6) richtiger wäre "Maya".

7) H. VI S. 428.

8) siehe Anm. 5!

9) Tac. Germ. cap. 2.

10) H. VI S. 614.

nigen sprachlichen Konstruktionen zeigen, wie voreingenommen und gegen seine sonstige Art er unkritisch dem indischen Geiste, der indischen Sprache und Religion gegenübertrat. Mit der seiner Zeit eigenen Begeisterung über indische Weisheit und Wahrheiten im Blick auf das schwach gewordene Christentum rühmt er, fast wie ehemals Tacitus den Römern gegenüber die Germanen rühmte, als Romantiker die indische Religion, die die "Urreligion unseres Geschlechtes" ¹¹⁾ ausmacht. Er ist seiner Sache so sicher, daß er schreibt: "Das Jahrhundert ist vielleicht herangerückt, in welchem die aus Asien stammenden Völker Japhetischen Sprachstammes auch die heiligen Religionen der Heimath wieder erhalten werden: denn sie sind, nach langer Verirrung, für dieselben wieder reif geworden." ¹²⁾

Diesen Optimismus Schopenhauers teilen seine Kritiker nicht. Wenn auch Schopenhauer eine Übereinstimmung, eine "paradoxe und beispiellose" zwischen seiner Philosophie und dem Buddhismus feststellt und daran die Vermutung knüpft, seine "Philosophie" werde die jüdisch-christliche "Religion" im Wesen ablösen, da sie die Lösung des Weltproblems zum Inhalt habe, und er, Schopenhauer, werde ein abendländischer Buddha, so weist z.B. Hans Haas mit großem Recht auf den bedeutsamen Unterschied zwischen Lehre und Leben bei Schopenhauer im Gegensatz zu Buddha hin. "Im Abendland wird niemals ein Buddhamonument ähnlich dem Daibutsu von Kamakura stehen, auch keines, das Schopenhauers Züge trägt." ¹³⁾ In gleicher Weise erhebt auch Pischel gegen diese Schau der Dinge durch Schopenhauer seine ernststen Bedenken, wenn er schreibt, daß es in Europa Leute gebe, die den Buddhismus als die Religion der Zukunft betrachten, d.h. also an die Verwirklichung bestimmter Gedanken Schopenhauers glauben. "Sie vergessen, daß ein nach Europa verpflanzter Buddhismus aufhört, Buddhismus zu sein." ¹⁴⁾

11) a.a.O. S. 239.

12) H. VI S. 241.

13) Haas 1900 S. 107.

14) Pischel 1921 S. 4.

Schopenhauers Meinung ruht auch insofern auf einer nicht ausreichenden Grundlage, als der Buddhismus sich nicht nur als Atheismus und Pessimismus charakterisieren läßt. Zu seiner Zeit war die historische Entwicklung Indiens und damit der alte Buddhismus fast unbekannt. Selbst ein Schopenhauer so wohlwollender Indologe wie von Glasenapp stellt vom Stand der gegenwärtigen Forschung fest: "Schopenhauers Auffassungen über die Geschichte des metaphysischen Denkens der Inder und seine Vorstellungen über Vedānta und Buddhismus sind heute in vielem überholt und geben ein zwar interessantes, aber keineswegs getreues Bild der tatsächlichen Verhältnisse." ¹⁵⁾ Aus den Äußerungen der eben zitierten Sachkenner ist ersichtlich, daß Schopenhauer mit seiner obigen Prophezeiung erheblich über ein erreichbares Ziel hinausgeschossen ist. Die Entwicklung im Westen hat ihm trotz einiger sogenannter altbuddhistischer Gemeinden, die vor allem in unserem Jahrhundert entstanden, nicht recht gegeben.

Welche Sicht indischer Religion, besonders des Buddhismus, hatte er? Sein ohnehin nur begrenztes Interesse an Geschichte wird auch hier deutlich, indem er verhältnismäßig wenig auf den Stifter des Buddhismus zu sprechen kommt. Daß Buddha eine historische Erscheinung war, scheint ihm außer jeden Zweifel zu sein. An Buddhas Leben interessieren Schopenhauer zwei Dinge: er war ein geborener Königssohn und wurde als solcher, indem er alles verließ, zu einem Bettler, zum Gründer eines Bettelordens. ¹⁶⁾ Seine Lebensaufgabe war es geworden, seine Lehre zu verkünden "zum Heil der Menschheit." ^{16a)} Trotz seiner Geschichtlichkeit ist Buddha eine bedeutsame Ausnahmeerscheinung, denn er allein hat "das Vorrecht, seine und der Anderen frühere Geburten deutlich zu erkennen." ¹⁷⁾ Mit dieser Feststellung hebt ihn Schopenhauer aus der Menschheit heraus. Dieser Buddha wird aber nicht allein dem Menschen, sondern auch der gesamten Kreatur zum Erlöser. Als er sein Pferd zur Flucht aus der Residenz des Vaters benutzt, spricht er zu diesem: "Schon lange Zeit bist du im Leben und im Tode

15) von Glasenapp 1955 S. 46.

16) H. VI S. 339; H. I S. 127.

16a) H. I S. 127.

17) H. III S. 578.

da; jetzt aber sollst du aufhören zu tragen und zu schleppen. Nur dies Mal noch, o Kantakana, trage mich von hinnen und wann ich werde das Gesetz erlangt haben (Buddha geworden seyn), werde ich deiner nicht vergessen." ¹⁸⁾ Zwei Kleinigkeiten seien noch vermerkt. Genauso wie orientalische und italienische Madonnenbilder mit dem Christuskind schwarzhäutig seien, so werde auch der Buddha schwarz dargestellt. Und beiläufig erwähnt Schopenhauer noch Buddhas heiligen Zahn. ¹⁹⁾

Diese wenigen Hinweise auf den geschichtlichen Buddha lassen dennoch Schopenhauer die Geschichtlichkeit des Gründers des Buddhismus nicht als wesentlich erscheinen. Für ihn ist eine Religion, die auf einer einzelnen historischen Tatsache und auf einer ebensolchen entscheidenden Persönlichkeit fußt und mit ihr steht und fällt, wie das Christentum, eine schwache Form der Religion. "Wie weise ist dagegen im Buddhismus die Annahme der tausend Buddha's! damit es sich nicht ausnehme, wie im Christenthum, wo Jesus Christus die Welt erlöst hat und außer ihm kein Heil möglich ist... Die vielen Buddha's sind nothwendig, weil am Ende jedes Kalpa's die Welt untergeht und mit ihr die Lehre, also eine neue Welt einen neuen Buddha verlangt. Das Heil ist immer da." ²⁰⁾ Die Worte "das Heil ist immer da" sind die Grundlage für Schopenhauer, um dem Buddhismus, ja der gesamten indischen Religiosität seine uneingeschränkte Sympathie zu schenken, als ob die christliche Botschaft nicht ebenfalls die dauernde Gegenwart des Heils, die Rettung des Menschen durch Jesus Christus verkündige. Schopenhauer sieht aber gerade darin den fundamentalen Unterschied zwischen dem Christentum und dem genuinen Buddhismus, daß in Jesus Christus ein für alle Mal die Erlösung der Menschheit vollzogen ist, Buddha aber nicht durch eine einmalige Tat der Erlöser wurde. Vielmehr ist das Erkennen des einzelnen Menschen im Buddhismus der Weg zur Erlösung. Der Mensch erlöst sich also selbst.

18) H. II S. 450 f.; vgl. in H. VII S. 210 einige Parall. zu dieser Geschichte!

19) H. VI S. 134.

20) H. VI S. 418.

Wie Buddhas Lehre keine Schöpfung im Sinne von Genesis 1 und 2 kennt, so kennt sie auch keine Zukunft als Vollendung der einen Welt: "Für den Inder umschloß kein Horizont das Bild des Weltlebens; von unabsehbaren Fernen her in unabsehbare Fernen hin...schreitet der ewige Gang des Entstehens, Vergehens und Wiederentstehens."²¹⁾ Infolgedessen hält man nicht, was im Mittelpunkt der eigenen Welt steht, für das Alleinige aller Welten."Durch das Kommen und Gehen der Weltalter, durch das ganze dunkle Dasein geht ein Streben nach dem erlösenden Licht: so müssen zu bestimmten Zeiten bestimmte Wesen, durch verdienstliche Handlungen zahlloser Existenzen dazu berufen, den Anblick dieses Lichtes erlangen; sie müssen Buddhas werden und die von Ewigkeit her fest geordnete Laufbahn eines Buddha erfüllen."²²⁾ Schopenhauer hatte nur literarische und im Vergleich zur gegenwärtigen Indologie und Buddhologie geringere Kenntnisse. Er verfährt in seiner Darstellung des Buddhismus und Beweisführung eklektisch. Er sucht, was er zur Stützung seiner Gedanken braucht, was er zur Bestätigung seines Systems für notwendig erachtet, und er verwendet das Gefundene in seiner Entdeckerfreude zuweilen ein wenig unbedenklich. Da seine eigene Grundhaltung jeden Realismus und Optimismus, die angeblich unbedingt charakteristische Zeichen des Theismus sind, der ihm ja identisch ist mit dem Judentum, ablehnen läßt, nimmt er seine Zuflucht zu Idealismus und Pessimismus, die nach seiner Meinung das Wesen des Buddhismus und Brahmanismus ausmachen, die "der Zeit und dem Raume nach vornehmsten Religionen der Menschheit, welche ja auch die heimathliche Urreligion unsers eigenen, bekanntlich Asiatischen Stammes sind, der jetzt, in seiner fremden Heimath, wieder eine späte Kunde von ihnen erhält."²³⁾ Was den Pessimismus des Buddhismus anbetrifft, so bedarf Schopenhauers Interpretation einer Korrektur. Wenn auch der Buddhist diese Welt als eine Welt voller Leid und Leiden betrachtet, so ist er als Pessimist nicht von Schwermut, Resignation und Trauer erfüllt. Der Buddhist ist keine trübselige Erscheinung in unserer Welt. "Er strebt dem Nirvāna mit derselben Siegesfreudigkeit entgegen, mit welcher ein Christ auf sein Ziel, das ewige Leben,

21) Oldenberg 1959 S. 343.

22) a.a.O.

23) H. IV (Grundlagen der Moral) S. 112.

hinblickt." ²⁴⁾ Ja, die Buddhisten sind nach v. Glasenapps eigenen Beobachtungen "im allgemeinen die heitersten aller Menschen", weil sie "Vergänglichkeit, Substanzlosigkeit und Leidhaftigkeit alles Irdischen als unvermeidlichen Posten in ihre Lebensrechnung" einsetzen. ²⁵⁾ Entweder hat Schopenhauer das noch nicht sehen können oder es wissentlich übersehen. Er ist außerdem der Meinung, daß im Brahmanismus und Buddhismus, in den "edleren, älteren und besseren Religionen" ²⁶⁾, der Idealismus sogar der Volksreligion – von ihm Volksmetaphysik genannt – eigentümlich ist im Gegensatz zu Europa, das von dem jüdischen Realismus beherrscht wird. Die indische Religiosität läßt die Welt, unsere Welt nicht materiell und nicht real erscheinen: die Welt hat vielmehr nur eine traumartige Existenz, und das Leben in ihr ist Folge der Schuld. Damit erweist sich Schopenhauers Welt als "Wille und Vorstellung" identisch mit der Welt des Brahmanismus und Buddhismus. Obwohl der Buddhismus weder Schöpfer noch Schöpfung kennt, und somit der Welt die Realität mangelt, bleibt der Buddhismus trotz seinem Atheismus (nach Schopenhauers Meinung) "Religion". Denn Religion und Theismus sind keine identischen Begriffe und bedingen sich auch nicht gegenseitig. Schopenhauer hält sich übrigens, nicht ganz ohne sich selbst zu widersprechen, an den Petersburger Orientalisten Isaak Jakob Schmidt (1779–1847), den er für den gründlichsten Kenner des Buddhismus in Europa hält. Schmidt vertrat die Ansicht, daß trotz fehlender Schöpfung (aus dem Nichts) das sichtbare Weltall einen Anfang habe. "...es ist aber aus dem leeren Raume nach folgerechten, unabänderlichen Naturgesetzen entstanden. Man würde sich indeß irren, wenn man annähme, daß Etwas, man nenne es nun Schicksal oder Natur, von den Buddhaisten als göttliches Princip angesehen oder verehrt würde." ²⁷⁾ Der Buddhismus kennt Weltentstehungen, ²⁸⁾ aber eben keine Welterschöpfung, da es für ihn kein höheres Wesen, keinen Gott gibt. Schopenhauer illustriert dies nach einem belehrenden buddhistischen Werk durch Hinweis auf

24) Oldenberg 1959 S. 235; vgl. dazu RGL, Heft 11, 1929 S. 123 f.

25) v. Glasenapp 1960 S. 78.

26) H. VI S. 40.

27) H. I S. 126.

28) siehe oben S. 161

ein Gespräch zwischen einem "schon in der Wiege judaisirten" ²⁸⁾ holländischen Gouverneur und buddhistischen Priestern auf Ceylon. Der Gouverneur ist erstaunt über die Behauptungen der Priester, daß es "kein höheres Wesen geben (könne) als den Siegreich-Vollendeten, den Buddha Schakia Muni." ²⁹⁾ Er habe trotz seiner hohen Abkunft als Bettler gelebt, seine Lehre gepredigt zum Heil der Menschheit, zur Erlösung von den Wiedergeburten. Die Welt sei selbstgeschaffen (selfcreated), "die Natur breite sie aus und ziehe sie wieder ein: allein sie sei Das, was existierend nicht existiert; sie sei die notwendige Begleitung der Wiedergeburten, diese aber seien die Folgen unsers sündlichen Wandels." ³⁰⁾ Das Ergebnis: Buddha ist Bringer des Heiles, aber kein Schöpfergott. Buddha brachte das Heil nicht wie Jesus Christus durch ein einmaliges und unwiederholbares Opfer, durch eine Tat, ³¹⁾ sondern er wies den Weg, wie der einzelne durch Selbsterlösung zum Heil zu gelangen vermag. Daß Buddha jeden Schöpfungsgedanken und jede Schöpfungsvorstellung radikal ablehnte, betont Schopenhauer dadurch, daß er auf ein Gespräch des sterbenden Buddha mit Brahma über die Erschaffung der Welt aufmerksam macht. Buddha stellt dabei fest, daß alles in der Welt Illusion und leer sei, die Dinge seien ohne Realität: Brahma wird dabei durch Buddhas Belehrung ein Anhänger desselben. ³²⁾

Breiten Raum widmet Schopenhauer der buddhistischen Lehre von der Wiedergeburt. Er gebraucht dabei die Begriffe Metempsychose und Palingenesie wechselweise, die durchaus nicht dasselbe besagen. Seiner Auffassung nach lehrt die esoterische Lehre des Buddhismus eine Palingenesie, die auf einer moralischen Basis beruht. Der Intellekt, von der Mutter ererbt, der sterbliche Teil des Menschen, besitzt als solcher aber gerade die Fähigkeit des Erinnerns an ein früheres Leben. Was im Menschen nicht sterblich ist, ist der vom Vater ererbte ewige Wille; dieser ist Substanz. Die Wiedergeburten sind die Folge eines "an sich unzerstörbaren Willens", ³³⁾ der sich, allmählich gelehrt und gebessert, endlich

28) H. I S. 127.

29) a.a.O.

30) a.a.O.

31) s. oben S. 18 f I

32) H. III S. 187.

33) H. III S. 575 f.

aufhebt. Gerade aber diese Gedanken und Überlegungen seien esoterische Lehre des Buddhismus und Zeugnis für die Palingenesie, die indessen der Mehrzahl der Anhänger des Buddhismus nicht faßbar und verständlich ist, weshalb der Buddhismus dafür als Ersatz Metempsychose verkündige. Der "Mythos" von der Seelenwanderung lehre, "daß alle Leiden, welche man im Leben über andere Wesen verhängt, in einem folgenden Leben auf eben dieser Welt, genau durch die selben Leiden wieder abgebußt werden müssen; welches so weit geht, daß wer nur ein Thier thötet, einst in der unendlichen Zeit auch als eben ein solches Thier geboren werden und den selben Tod erleiden wird." ³⁴⁾ Die Wiedergeburt ist also, wie angedeutet, eine moralisch unterbaute Tatsache, die entsprechend der Taten in einem Leben in einem anderen und weiteren gut oder böse sein wird. Die Bedingungen, unter denen jemand geboren wird, und zwar die subjektiven als auch die objektiven, begreift Schopenhauer im Buddhismus als 'die moralischen Folgen eines früheren Daseins.' ³⁵⁾ Wer sittlich einwandfrei gelebt, erlebt die Wiedergeburt als Brahmane, als Weiser oder als Heiliger. Die allerhöchste Belohnung läßt sich aber nur negativ formulieren; wie die Buddhisten es ausdrücken: "Du sollst Nirwana erlangen, einen Zustand, in welchem es vier Dinge nicht giebt: Geburt, Alter, Krankheit und Tod." ³⁶⁾

Den Tod betrachtet Schopenhauer als die große Gelegenheit, "nicht mehr Ich zu seyn"; ³⁷⁾ die ursprüngliche Freiheit des Willens, eine "restitutio in integrum" ³⁸⁾ tritt mit diesem ein. "Der Friede und die Beruhigung auf dem Gesichte der meisten Todten scheint daher zu stammen. Ruhig und sanft ist, in der Regel, der Tod jedes guten Menschen: aber willig sterben, gern sterben, freudig sterben, ist das Vorrecht des Resignirten, Dessen, der den Willen zum Leben aufgibt und vemeint. Denn nur er will wirklich und nicht bloß scheinbar sterben, folglich braucht und verlangt er keine Fortdauer seiner Person. Das Daseyn,

34) H. II S. 420; H. III S. 606.

35) H. VI S. 250, 254, 425; vgl. auch H. IV S. 179; H. V S. 118.

36) H. II S. 421.

37) H. III S. 582.

38) H. III S. 583.

welches wir kennen, giebt er willig auf: was ihm statt dessen wird, ist in unseren Augen nichts; weil unser Daseyn, auf jenes bezogen, nichts ist. Der Buddhistische Glaube nennt jenes Nirwana, d.h. Erloschen." ³⁹⁾ Damit ist die Verneinung des Willens zum Leben vollendet. Nirvāna ist eine Negation dieser Welt oder des Sansara. ⁴⁰⁾ Was die Buddhisten nur negativ bezeichnen, und zwar "mit voller Redlichkeit", ist nach der Vedalehre die Wiedervereinigung mit dem Brahm, die final emancipation, d.h. die Erlösung, die das Ergebnis besserer Erkenntnis nach der Reihe der Wiedergeburten ist. Das Nirvāna ist nach Schopenhauers Urteil ein relatives Nichts, über das die Buddhisten nichts aussagen im Gegensatz etwa zu Mystikern, die dem Nirvāna den Gottesnamen beilegen und infolgedessen Aussagen machen, die sie genau genommen gar nicht machen können. Somit werden die Mystiker gleichsam zu Theisten. Schopenhauer möchte ihnen ihre Bezeichnung des Nirvāna als Gott nicht streitig machen. Ihm geht es allein um die Sache. ⁴¹⁾ Das Streben nach Erlösung, nach Erlangung des Nirvāna, des Erlöschens, ruft in Indien eine Todesverachtung hervor, wie sie in Europa unbekannt ist. Wir fügen hinzu: im christlich geprägten Europa unbekannt sein muß! Schopenhauer hat bei seinem Urteil ein Christentum vor Augen, das er seinem Wesen nach asketisch verstehen will. Dabei übersieht er, daß die christliche Botschaft, richtiger das Christentum, bald stärker, bald schwächer in dieser oder jener Erscheinungsform in der Welt, den Menschen zu einer positiven Betrachtung des Lebens, das er nicht leben muß, sondern leben darf, zu einer Erfüllung des Lebens anhält, eines Lebens, dessen Sinnmitte für den Christen Jesus Christus ist. Von daher gibt es keine Todesverachtung, aber Leben und Tod erhalten ihren Sinn, wie ihn Paulus im Philipperbrief beschreibt (Kap. 1, 20-25).

Das besondere Interesse Schopenhauers gehört, wie zu erwarten, der Ethik des Buddhismus, die er immer wieder lobend als mit der des "echten" Christentums

39) a.a.O.; in einer Anmerk. bringt Sch. eine Etymologie des Begriffes Nirvāna.

40) H. III S. 698.

41) H. VI S. 108.

übereinstimmend betrachtet. Diese Ethik erweist sich in asketischer Haltung, die aber nur im Buddhismus nach seiner Auffassung nicht übertrieben ist, indem sie keinerlei Selbstpeinigung kennt. Der Zölibat, freiwillige Armut, Gehorsam der Mönche, Enthaltung von tierischer Nahrung sind die wesentlichsten Züge buddhistischer Ethik und ihrer Askese. Diese Askese hat Buddha vorgelebt, als er zum Bettler, zum Bikscha geworden war.

Als ein ganz besonderes Merkmal buddhistischer Ethik hebt Schopenhauer die Liebe zu aller Kreatur hervor. Deshalb wird er nicht müde, überaus häufig auf die Tierliebe des Buddhismus bzw. der indischen Religionen im Gegensatz zum Christentum⁴²⁾ hinzuweisen. Ein Brahmanist und ein Buddhist sind in der Lage, den Käfig gefangener Vögel, die sie auf dem Markt erstanden haben, zu öffnen und den Vögeln die Freiheit zu schenken.⁴³⁾ "Missionäre schicken sie den Brahmanen und den Buddhisten, um ihnen den "wahren Glauben" beizubringen: aber diese, wenn sie erfahren, wie in Europa mit den Thieren umgegangen wird, fassen den tiefsten Abscheu gegen Europäer und ihre Glaubenslehren."⁴⁴⁾

Die vierte der Grundwahrheiten des Buddhismus: der zur Aufhebung des Leidens führende achteilige Weg,⁴⁵⁾ hat nicht zur Aufstellung eines Kataloges von Kardinaltugenden geführt, vielmehr gehen die Buddhisten nach Schopenhauer infolge ihrer tiefen metaphysischen und ethischen Erkenntnis von Kardinallastem aus. Im Anschluß an den bereits erwähnten Orientalisten I.J. Schmidt sind die Kardinallasten folgende: Wollust, Trägheit, Zorn und Geiz. Vielleicht, so meint Schopenhauer, müßte statt Trägheit Hochmut stehen, und Neid oder Haß kämen als fünftes Laster dazu.⁴⁶⁾ Als entgegengesetzte Kardinaltugenden ergäben sich Keuschheit, Demut, Milde und Freigebigkeit. Im Vergleich zu den indischen

42) vgl. dazu S. 124 ff.

43) vgl. H. V S. 201; H. VI S. 394.

44) H. VI S. 399 Anm.

45) H. III S. 716, dazu H. VII S. 257 (Predigt von Benares).

46) H. VI S. 216; auch die Bhagavad Gita kennt drei Kardinallasten XVI, 21

Grundbegriffen der Ethik bezeichnet Schopenhauer die platonischen Tugenden Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Weisheit als oberflächlich, ja geradezu als falsch, da ihnen ein leitender Grundbegriff nicht innewohne. Dem Christentum bestreitet er die "Kardinaltugenden"; es kenne nur drei Theologaltugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung.⁴⁷⁾

Zur weiteren Vervollständigung seines Bildes vom Buddhismus sei erwähnt, daß Schopenhauer immer wieder auf die Heiligen, Saniassi usw. zu sprechen kommt. Allerdings stimmt mit asiatischer Denkart nicht überein, wenn er einmal sagt, es sei nicht nötig, daß der Heilige ein Philosoph und umgekehrt sei. Denken und Leben sind in der indischen Religiosität wie Glauben und Leben im Christentum eine untrennbare Einheit. Ernst Bergmann bemerkt deshalb einmal spöttisch: Schopenhauer "selbst hat die Nachfolge Schopenhauers nicht angetreten".⁴⁸⁾ Recht kritisch äußert sich Schopenhauer zu dem im Buddhismus begegnenden Reliquiendienst. Analog der Verehrung, praktisch der Anbetung der Reliquien und der Heiligen im Christentum, gebe es zahlreiche Buddhisten, die irgendeine Reliquie, den heiligen Zahn, den Eßnapf, eine versteinerte Fußstapfe oder den heiligen Baum, den Buddha gesehen haben soll, anbeten, ohne daß sie eine gründliche Kenntnis seiner Lehre besitzen, geschweige denn, daß sie ernstlich versuchen, ihr gemäß zu leben.

Schopenhauer bemüht sich um ein klares Bild des Buddhismus in seinen Grundzügen, wenn auch sein Vorhaben immer wieder durch den Versuch getrübt wird, den Buddhismus und seine Lehre nicht an sich und beziehungslos zu betrachten, vielmehr in einem ständigen Vergleich mit dem Christentum und dem nach seiner vorgefaßten Meinung mit dem Judentum identischen Theismus, der von Grund aus im Gegensatz zur indischen Religiosität optimistisch geprägt ist. Schopenhauers Behauptung der Identität zwischen Judentum und Theismus,⁴⁹⁾ ja daß "eigentlicher Theismus und Judentum Wechselbegriffe sind,"⁵⁰⁾ wird aber

47) H. VI S. 217.

48) Bergmann 1921, S. 65.

49) s. oben S. 61 (Anm. 17).

50) H. V S. 44.

durch die Tatsache widerlegt, daß nach H. von Glasenapp dem alten Indien theistische Richtungen durchaus nicht fremd waren. ⁵¹⁾

Es war zu erwarten, daß an Schopenhauers Verständnis und Deutung des Buddhismus Kritik geübt werden würde. Sie war um so leichter, weil, wie bemerkt, die ihm zur Verfügung stehenden Quellen und die sekundäre Literatur längst nicht so umfassend waren wie heute, ⁵²⁾ und zum anderen war sie notwendig, weil er bestrebt war, buddhistische Lehren nach seiner nicht selten eigenwilligen Interpretation zur Beweisführung in sein Gedankengebäude einzubauen. Die metaphysische Grundlegung seines Systems entsprach gemäß seiner Überzeugung der Weisheit des Buddhismus und der Upanishaden. Diese Aufstellungen und seine Deutung des Buddhismus konnten aber bei Fortschreiten der Erforschung der indischen Religiosität besonders im 20. Jahrhundert nicht unbesehen stehen bleiben. Sie nötigten zur Kritik, wie uns Grimm u.v.a. lehren.

Georg Grimm, Gründer und Leiter der im Dritten Reich in "Altbuddhistische Gemeinde" umgenannten "Loge zu den drei Juwelen", ein Wegbereiter, ein Missionar buddhistischer Gedanken in Deutschland, setzt sich in seinem wiederholt aufgelegten Buch "Die Lehre des Buddha" mit Schopenhauer auseinander, um ihm schließlich doch eine große Übereinstimmung mit der buddhistischen Lehre zu bescheinigen. Er bestätigt, daß Schopenhauer in hervorragender Weise im Abendland die Leidensnatur alles Lebenden dargestellt habe, "aber dabei doch den 'Weg und Steg' nicht finden konnte, der aus diesem Leide herausführt." ⁵³⁾ Beide, Buddha und Schopenhauer, waren auf dem Berge der Erkenntnis, allein sie erblickten von dort aus nicht das Gleiche. Grimm findet dafür einen doppelten Grund: Schopenhauer hatte "sozusagen nur die Abhänge des Berges erklimmen..., während der Buddha von der obersten Spitze aus 'in diese Schmerzenswelt hinblickte'." ⁵⁴⁾ Der Voluntarist Schopenhauer, unfähig, seinen eigenen

51) Schopenhauer-Jahrbuch 1955 S. 38; vgl. auch RGL, Heft 9, 1928, S. 138 f.!

52) 1819 kannte man "den Buddhismus nur aus dürftigen Nachrichten von den Birmanen": H. III S. 583 Anm.

53) Grimm, 1957, S. 15.

54) a.a.O. S. 19.

Willen zu beeinflussen, war genötigt, auf eine gute Stunde, die "ein mehr oder minder willensfreies Erkennen von selbst brachte" ⁵⁵⁾, zu warten. Der Buddha hatte, "durch die höchste Reinheit seines ganzen Lebenswandels seine Erkenntnis von vornherein von allen Trübungen des Willens gereinigt und sich so befähigt..., sich nach Wunsch und beliebig lang in die tiefste Kontemplation zu versetzen, sich rein erkennend zu verhalten, in welchem Zustand ihm dann die ganze Wahrheit über die Welt aufging." ⁵⁶⁾ Das Zweite, wodurch sich Buddha und Schopenhauer wesentlich unterscheiden, ist, daß sie sich auf ein verschiedenes Gesichtsfeld eingestellt hatten. "Schopenhauer wollte die Urphänomene im Einzelnen und im Ganzen als Welt erklären und sah deshalb nur die Ideen, die Form dieser Urphänomene und als ihren Gehalt den unendlichen Ozean des Willens, so gewaltig, daß er ihn selbst verschlang." ⁵⁶⁾ "Buddha wollte unter Verzicht auf irgendwelche Erklärung aller anderen Phänomene einfach das Ende des Leidens finden und fand deshalb auch schließlich hinter dem Ozean des Willens noch ein anderes Reich, das Reich der Leidlosigkeit, indem sich ihm zugleich der schmale Zugang zu ihm erschloß." ⁵⁷⁾ Hier aber liegt eben eine fundamentale Differenz nach Grimm zwischen Schopenhauer, der die Ursache des Leidens nur rein theoretisch aufdeckte, und Buddha. "Du bist nicht Wille, sondern in dir erheben sich bloß Regungen des Willens..., die...nichts mit deinem wahren Wesen gemein" ⁵⁸⁾ haben. Grimm bestreitet energisch, daß der Wille "das Ding an sich" ist; diese Behauptung Schopenhauers schließe einen Widerspruch in sich ein. Wenn dem Ding an sich das Wollen wesentlich ist, dann kann es sich vom Wollen nicht befreien. "Bin ich wesenhaft Wille, d.h. ist es mir wesentlich zu wollen, dann kann aus mir mangels jeglichen zureichenden Grundes in alle Ewigkeit nicht das Nichtwollen hervorgehen." ⁵⁹⁾ Der Wille macht nach Grimm nicht das Wesen des Einzelmenschen aus und ist infolgedessen auch nicht das Ding an sich. "Übrigens gibt es nach dem Buddha gar kein Ding

55) a.a.O.

56) a.a.O.

57) a.a.O. S. 20.

58) a.a.O. S. 271.

59) a.a.O. S. 410; ähnlich Frauenstädt in einem Brief an Schopenhauer.

an sich in dem bei uns gebräuchlichen Sinne, daß es in allen Erscheinungen eines und dasselbe sei und sich in jedem derselben offenbare. Es gibt vielmehr bloß das Ich an sich." ⁶⁰⁾ Das wahre Wesen ist somit gemäß Grimms Urteil völlig qualitätslos und alle Erscheinungen, die in oder an oder vor dem Menschen sich abspielen, auch sein Wollen, sind im Grunde etwas Fremdes. Aus diesem Fremden ist aber das Wesen des Menschen nicht ableitbar, nicht herauszuholen. "Die Charakterisierung des Willens als Ding an sich ist unter jedem Gesichtspunkt und sonach auch die Grundvoraussetzung des ganzen Systems Schopenhauers falsch." ⁶¹⁾ Genauso falsch sei Schopenhauers Bezeichnung des Kreislaufes der Wiedergeburten des einzelnen als "Mythos". ⁶²⁾ "Meine vergangenen und zukünftigen Leben sind so wenig 'Mythos' als mein gegenwärtiges ein solcher ist." ⁶³⁾ Abschließend kommt Grimm aber dann beinahe Überraschend zu folgendem Urteil über Schopenhauers und Buddhas Lehre: "Weil aber so diese falsche Charakterisierung des Willens als Ding an sich, oder, wie wir auch sagen können, die Setzung des Trennungsstriches zwischen attā und anattā an der falschen Stelle, indem er allein noch den Willen oder besser das Wollen von allem in der Welt dem attā als sein Wesen zusprach, das Einzige ist, was Schopenhauer im Grunde von Buddho unterscheidet, deshalb braucht man an seinem System auch nur diese einzige Korrektur anzubringen, um staunend zu finden, daß es sich dann im Wesen völlig mit der Lehre des Buddho deckt. Eben daraus erhellt die ganze Größe Schopenhauers." ⁶⁴⁾ Wenn aber diese Korrektur erfolgen sollte, dann würde, so meinen wir, das ganze Schopenhauersche System infrage gestellt werden.

Klar liegt die Übereinstimmung Schopenhauers mit dem Buddhismus zutage im Ethisch-Religiösen. Auf sie weist Hans Haas hin, wenn er schreibt: "Schopenhauers Lehre hat die denkbar größte Ähnlichkeit mit der Lehre Buddhas." ⁶⁵⁾

60) a.a.O. S. 412.

61) a.a.O. S. 413.

62) vgl. H. II S. 420 ff.; s. oben S.22.

63) Grimm, 1957, S. 413.

64) a.a.O. S. 413.

65) Haas 1900, S. 97.

Um Schopenhauers Kenntnis und sein Studium des Buddhismus zu belegen, bringt Haas eine Aufzählung der von diesem benutzten Literatur, die Schopenhauer in seiner Schrift "Über den Willen in der Natur" unter dem Stichwort "Sinologie" aufführt. ⁶⁶⁾ Das Bekanntsein Schopenhauers mit indischen Quellen und Schriften läßt aber dennoch seine Eigenständigkeit erkennen. Eine völlige Übereinstimmung mit Buddha stellt Haas in dem Satze fest, daß Leben Leiden sei. Schopenhauers und Buddhas Atheismus bezeichnet Haas als Folge pessimistischer Weltbeurteilung oder als Schluß aus der Beschaffenheit der Welt. "Sie kennen beide keinen persönlichen Gott," ⁶⁷⁾ keinen Weltenschöpfer und keine irgendwie regierende Vorsehung. Zwar berühre sich Schopenhauers Ethik sehr mit der buddhistischen, aber Haas verweigert entschieden der Behauptung Schopenhauers seine Zustimmung, daß seine Ethik der christlichen verwandt sei. Schopenhauers Ethik sei eine passive wie die Buddhas und im letzten Grunde genau wie die buddhistische asketisch. Allerdings sei er genau so wenig wie der Buddhismus – im Gegensatz zum Brahmanismus – für eine strenge und Überbetonte Askese. "In der Tat empfiehlt auch der erhabene achtteilige Pfad nur eine allmähliche Selbstabtötung und ein langsames Loskommen von der Welt." ⁶⁸⁾ Schopenhauer ist nach Haas selbst überrascht über die Übereinstimmung seiner Philosophie mit der Lehre des Buddha, aus der er die erwähnte optimistische, aber trügerische Zukunftserwartung der Überlegenheit des Buddhismus über das Christentum ableitete.

Eine gewisse Gleichheit der Anschauung Buddhas und Schopenhauers vermerken auch zwei so bedeutende Indologen wie Richard Pischel und Helmuth von Glasenapp. Pischel tut es mit folgenden Worten in seinem Buch "Leben und Lehre des Buddha": "Was Schopenhauer sagt, daß an unserer rätselhaften Existenz nichts klar ist als ihr Elend und ihre Nichtigkeit, ist auch die Ansicht des Buddha." ^{68a)} Und von Glasenapp schreibt, daß Schopenhauer die beiden Grundgedanken der indischen Systeme genial erkannt habe. Diese Grundgedanken kommen in den

66) H. IV S. 130 f. Anm.

67) Haas 1900 S. 102.

68) Haas 1900 S. 105.

68a) Pischel 1921 S. 59.

Worten des buddhistischen Philosophen Aryadeva (2. Jahrhundert n.Chr.) zum Ausdruck: "Die Buddhas charakterisieren ihre Ethik (dharma) mit kurzen Worten als ahimsā und das Nirvāna als nichts anderes als Leerheit (śūnyatā). Hier (im Buddhismus) gibt es nichts anderes als dieses beides." ⁶⁹⁾ Dazu: "Es bedarf keiner weiteren Ausführungen darüber, daß das, was hier als Kern des Buddhismus herausgestellt wird, sich mit dem Kern von Schopenhauers Lehre in völliger Harmonie befindet." ⁷⁰⁾

Neben Urteilen, die zwischen Schopenhauer und dem Buddhismus Parallelen oder Übereinstimmungen feststellen, gibt es auch ganz anders geartete wie etwa die Fritz Mauthners und Georg Lukács! Tiefgehende Unterschiede zwischen Buddha und Schopenhauer hebt Mauthner, unter anderem Verfasser einer vierbändigen Geschichte des Atheismus im Abendland, in seinem Werk "Der letzte Tod des Gautama Buddha" hervor. Mauthner meint zu Recht, daß Schopenhauer noch nicht die echtsten Schriften des Buddhismus bekannt gewesen sind. Daraus resultieren manche Irrtümer, z.B. der, daß Schopenhauer den Buddhismus eine atheistische Religion nennt. Auch Buddhas Pessimismus, dem Entsetzen vor dem Alter, vor der Krankheit und dem Tod entsprungen, sei nicht dem sophistischen Pessimismus Schopenhauers gleichzusetzen. Schopenhauers "Ding an sich" der Wille, entspreche dem taṇhā (im Sanskrit tṛṣṇā), dem Lebensdurst, der Gier des Buddhismus. ⁷¹⁾ "Es wäre aber verfehlt, das System Schopenhauers mit dem des Buddhismus irgendwie gleichzusetzen. Der Buddha war kein Kantianer gewesen; seine Lehre vom Flusse aller Erscheinungen darf mit dem erkenntnistheoretischen Idealismus von Berkeley und Kant nicht verwechselt werden; für den Buddha war der Lebensdrang, der Lebenswille, allerdings der stärkste Feind, den man zu überwinden hatte; aber just dieser Wille zum Leben gehörte für ihn mit zu der Welt der Erscheinungen, war von der ehernen Kette der Ursächlichkeit oder Kausalität nicht abgelöst. Für Schopenhauer stand der Wille außerhalb des Satzes vom

69) v. Glasenapp 1960 S. 100; vgl. Catuṣṣataka ed. Vaidy, Paris 1923 S. 150: Les Tathāgatas décrivent en bref leur loi comme ne consistant qu'en non-destruction (ahimsā) et leur nirvāna comme n'étant que vacuité. Ici (dans le Bouddhisme) il n'y a que ces deux (règles).

70) a.a.O. S. 100.

71) Vgl. Bertholet, RGL, Heft 11 S. 511

Grunde, außerhalb der Kausalität ⁷²⁾, wie sich das für das Ding-an-sich schickte." ⁷³⁾ Nach Buddhas Erkenntnis entsprang das Leid der Welt der Eigenschaft des Lebenswillens einer moralischen Kausalität, dem Karman, unterworfen zu sein. Mauthner hält das Bemühen Schopenhauers, seine Lehre der Buddhas anzupassen bzw. anzunähern, für ein vergebliches Unterfangen. Denn der Glaube an zahlreiche Wiedergeburten läßt sich mit der westlichen Erkenntnistheorie nicht vereinen, jedenfalls nicht mit einem "Ding an sich", dem man versucht ist, wie wir später sehen werden, Qualitäten eines Gegengottes zuzugestehen. Hier bleibt stets ein Gegensatz, der niemals völlig aufhebbar sein wird.

Georg Lukács nimmt als Marxist, wie kaum anders zu erwarten ist, Schopenhauers Gedanken unter die politische und soziologische Lupe. Wie Schopenhauers Pessimismus nichts anderes sei als die "philosophische Begründung der Sinnlosigkeit eines jeden politischen Handelns", ⁷⁴⁾ so erscheint Lukács der buddhistische Quietismus Schopenhauers als eine Parallele zur bürgerlichen Apathie nach der Revolution von 1848. Schopenhauer ging es demnach gar nicht um ein richtiges Verständnis des Buddhismus, sondern seine atheistische Philosophie wies ihn auf den Buddhismus, da dieser als Religion zu nichts verpflichtete. Nur deshalb habe er sich mit Inbrunst auf den Buddhismus berufen. Dieses harte Urteil Lukács' erkennt aber in der Tat das metaphysische und ethische Bemühen Schopenhauers und wird auch dem Buddhismus nicht gerecht. Politische Ideologie ist wahrlich nicht der einzige Weg zur Erkenntnis.

Eine anregende und weitgreifende Deutung bietet uns George Stock. Er vertritt die Auffassung, daß der vermeinende Weg des Buddha, den Schopenhauer aufgezeigt hat, bei eben diesem eine Manifestation der Hingabe an den in Buddhas Lehre und im Hinduismus verborgenen Christus sei, "weil alle Menschen wesentlich Christi Ebenbild sind." ⁷⁵⁾ Ja, Schopenhauer habe sogar die eigentliche

72) Zur Sache anstelle vieler Belege vgl. H. II S. 159 f.!

73) Mauthner 1913 S. 148 f.

74) Lukács 1962 S. 182.

75) George Stock 1964, S. 106 f. u. S. 111 (dort auch der Zusammenhang).

christliche Theologie vorbereitet, denn Christus sei das Offen-Werden des Leidens für die ganze Welt. Er ist die einzig und allein uns bekannte Fleischwerdung des ewigen Reiches zur Verneinung des Weltwillens, wobei Stock auch auf die Parallele der metta des Buddha und der $\alpha\gamma\alpha\gamma$ des Christus hinweist. Mit dieser Auffassung verläßt George Stock den Boden des geschichtlichen Christentums. Denn die historische Gestalt Jesu Christi wird zur Personifikation der Verneinung des Weltwillens, zu einer Idee. Wozu dann noch die $\alpha\gamma\alpha\gamma$ bemühen, die doch nur zum Hemmnis der Verneinung durch ihre Aktivität, Leid zu lindern, sogar zu beseitigen, werden mußte! 75)

Wir sehen: die Frage nach Schopenhauers Kenntnis und Verständnis des Buddhismus und die Beurteilung beider ergibt ein mannigfaltiges Bild. Zustimmende und auch ablehnende Urteile enthalten paradoxerweise Richtiges, zumal, wenn man einmal die Schopenhauer zugänglichen Quellen und den Stand der damaligen Forschung, und zum anderen seine sich in Eigenwilligkeit und gelegentlichen Überschwang umsetzende Entdeckerfreude nicht unberücksichtigt läßt, die nicht zuletzt ihren Grund in einer zeitgebundenen romantischen Schwärmerei im Blick auf das Alter indischer Urkunden der Religion und Philosophie und der Unkenntnis der auch dort stattgefundenen Entwicklung hatten. Welche geistige Spanne liegt allein zwischen der Entstehung des Rigveda und der Upanischaden!

Geradezu eine Verachtung der Zukunftsvision Schopenhauers verrät eine Bemerkung Bergmanns vom Jahre 1921: "Der metaphysische Bolschewismus Schopenhauers lagert über den Gemütern wie eine finstere Wolke. Unter dem Banne Schopenhauers lauscht man nach Indien und das bißchen Buddhismus will dem Volk der Kant und Goethe genügen." 76)

Es ist wohl einigermaßen deutlich geworden, daß Schopenhauers Bild des Buddhismus kein vollständiges und kein gesichertes ist, es auch gar nicht sein konnte; erstaunlich ist und bleibt aber, daß er Wesenszüge des Buddhismus im besonderen und

75) George Stock 1964, S. 106 f. u. S. 111 (dort auch der Zusammenhang).

76) Bergmann 1921 S. 54 f.

der indischen Religiosität im allgemeinen durchaus richtig erkannt hat. Auch sein Hinweis auf Parallelen und Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum, mögen sie fraglich erscheinen oder tatsächlich sein, stellt dennoch einen unübersehbaren Beitrag zur religionsvergleichenden und religionswissenschaftlichen Diskussion dar, die in unserer immer kleiner werdenden Welt mehr und mehr ihre Notwendigkeit erweist und nicht als erledigt angesehen werden kann. Schopenhauers Gedanken über diese Wechselwirkungen und auch die von ihm behauptete Abhängigkeit des wahren Christentums vom Buddhismus bzw. die Überlegenheit desselben gegenüber dem Christentum erfahren noch die notwendige Kritik im weiteren Verlauf unserer Darstellung.

3. Schopenhauer und das Christentum in der Literatur bis heute

In der umfangreichen Literatur über Schopenhauers Leben und Werke wird des Philosophen Stellung zum Christentum mehr oder weniger ausführlich dargestellt und gedeutet, jeweils nach dem Standort und Interesse des Autors. Eine verlässliche Kenntnis der Meinung Schopenhauers zur Religion ist aber allein aus seinem Werk zu erlangen. Trotz dieser sachlich notwendigen, nicht abwertenden Einschränkung sei auf einige Veröffentlichungen hingewiesen, die unserer Fragestellung ernsthaft oder umfassender nachgegangen sind.

Der Anfang werde mit Paul Deussen gemacht, dem Herausgeber der großen Schopenhauerausgabe und Begründer der Schopenhauergesellschaft, der als Schüler, besser als Propagandist Schopenhauers und seiner Philosophie in zahlreichen Büchern ¹⁾ seines Meisters Verhältnis zum Christentum behandelt hat. Bereits in seinen seit 1877 wiederholt aufgelegten "Elementen der Metaphysik" schreibt er im Vorwort, daß endlich die Philosophie Schopenhauers erkannt werden möge als das, was sie ist: "ein regeneriertes, geläutertes und auf unanfechtbarer wissenschaftlicher Grundlage aufgebautes Christentum". ²⁾ Noch deutlicher wird Deussen in einem Vortrag im Jahre 1915, in dem er Schopenhauer als den "philosophus christianissimus" bezeichnet. ³⁾ Sehr kritisch über Schopenhauers Verständnis und Kenntnis des Christentums und der christlichen Theologie urteilt Kuno Fischer in seiner großen Biographie: "Schopenhauers Leben, Werke und Lehre". Auf Fischers Bemerkungen wird an anderer Stelle noch ausführlich einzugehen sein. Eine Arbeit mit der gleichen Themastellung wie die vorliegende erschien 1888 von Wilhelm Fricke. Seiner Schrift gab er den damals aktuellen Untertitel "Ein Beitrag zur Lösung einer weltbewegenden Frage". Fricke's Buch ist mit umfassender Sachkenntnis geschrieben. Es enthält sehr viele Zitate aus Schopenhauers Werken, aber leider ohne Angabe der Fundorte. Der

1) s. Lit.-Verz.!

2) Deussen 1877 S. IV. (Vorwort in der 1.-5.Aufl. gleich).

3) Deussen 1915 S. 8.

Verfasser bemüht sich im besonderen um eine Darstellung der geistigen Beziehungen Schopenhauers u.a. zu Gichtel, Laas, Pordage, Swedenborg, Böhme, den Mystikern, Thomas a Kempis und zur Deutschen Theologie. Fricke bietet eine sachliche und gerechte Würdigung mit innerer Teilnahme ohne billige Polemik. Ähnlich ist eine 1897 in den "Zeitfragen des christlichen Volkslebens" erschienene Abhandlung mit dem Titel "Arthur Schopenhauer, ein Zeuge biblisch-evangelischer Wahrheit" von K. Thiemann. Er bringt in seinem Buch sehr viele und genaue Belege aus Schopenhauers Schriften und ist bemüht, gleichsam eine Übereinstimmung Schopenhauers mit dem Christentum zu demonstrieren. Seine Meinung wird besonders deutlich aus den Schlußworten seiner Abhandlung: "Schopenhauer bezeugt wiederholt eine ungeheuchelte Achtung vor dem Geist des neutestamentlichen Christentums und dessen hervorragendsten Bekenner, einem Paulus, Augustin und Luther... Es ist nicht zuviel gesagt, wenn Schopenhauer seine Philosophie die wahrhaft christliche nennt; seine Philosophie wie seine Ethik wurzelt und gipfelt in dem Glaubenssatze, mit dem unsere evangelische Kirche steht und fällt: 'So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werk, allein durch den Glauben. Römer 3, 28'." ⁴⁾

Thiemanns Schrift war eine Gegenschrift auf eine vorhergehende Veröffentlichung des Schloßpredigers Theodor Simon zu Cottbus, die in den gleichen "Zeitfragen..." bereits 1894 erschienen war. Die Leitung der "Zeitfragen..." stimmte "weder mit dem von dem Verfasser (d.h. Thiemann) angewandten Arbeitsverfahren, noch mit den daraus gewonnenen Ergebnissen in jeder Hinsicht überein", ⁵⁾ hielt aber wegen Simons Aufsatz einen Abdruck der Antwort Thiemanns für notwendig. Simons Schrift trägt den Titel: "Arthur Schopenhauer nach seinem Charakter und seiner Stellung zum Christentum". Die Formulierung des Titels läßt Objektivität vermuten, aber die Schrift enttäuscht. Infolge seiner gewollten Popularität ist Simons Abhandlung wissenschaftlich nicht brauchbar. Der Schloßprediger von Cottbus arbeitet ohne jede Quellenangabe, fast gehässig

4) Thiemann 1897 S. 36.

5) a.a.O. S. 4 Fußnote.

und mit einer flachen Apologetik. Nach Simons Darstellung gelangt Schopenhauer in seinen Überlegungen zu keinerlei Religion oder Religiosität; er zeigt höchstens für die negative, weltflüchtige Seite des Christentums Verständnis.

Simons Schrift weit Überlegen ist W. Schmidts philosophische Dissertation vom Jahre 1894 mit dem Titel: "Schopenhauer in seinem Verhältnis zu den Grundideen des Christentums". Die Arbeit Schmidts zeigt eine straffe und logische Durchführung der Fragestellung mit genauer Zitation. Er steht Schopenhauer kritisch gegenüber, baut aber seine Kritik wissenschaftlich auf, ohne nach einem billigen Effekt zu zielen. Das Resultat seiner Untersuchung gipfelt etwa in folgenden Sätzen: "Wir geben also Schopenhauer und seinen Anhängern gerne zu, daß zwischen ihrer Philosophie und dem Christentum in manchen Punkten Übereinstimmung bestehe; aber diese ist, wie gesagt, keine zufällige, nur in den Resultaten hervortretende, sondern eine notwendige, bedingt durch die ursprüngliche Aufnahme allerdings verzerrter und abgeschliffener christlicher Ideen in das philosophische System ... Jeder wird, der gerne zu Ende denkt, keinen Anstand nehmen, dem Verfasser der 'Welt als Wille und Vorstellung' den Vorwurf, welchen er dem Protestantismus macht, zurückzugeben und gerade seine Philosophie als 'abgestumpftes oder vielmehr abgebrochenes' Christentum zu bezeichnen." ⁶⁾

Die angeführte Literatur läßt erkennen, daß spezielle Untersuchungen zu Schopenhauers Stellung zum Christentum verhältnismäßig lange zurückliegen. Etwas fern unserer Themastellung sind noch einige Publikationen, die der Vollständigkeit halber aus sachlichen Gründen notiert seien. Karl Euler legte 1908 seine philosophische Dissertation "Die Stellung Schopenhauers zur Religion", eine sehr beachtenswerte kleine Schrift vor, die u.a. mit folgendem Satz endet: Wir können "unser Resultat folgendermaßen zusammenfassen: Schopenhauer ist ein echter Gottsucher." ⁷⁾ Pfarrer Walter Kawerau versuchte 1929 mit Kritik Schopenhauers und zugleich mit einer originellen Weiterführung des Schopenhauer-

6) Schmidt 1894 S. 51 f.

7) Euler 1908 S. 47.

schen Willens zum Leben die "Neugeburt der Religion auf der Grundlage der Philosophie Schopenhauers" darzustellen. In seinem Buch spricht er von drei Potenzen des Willens, dem Selbsterhaltungswillen des Individuums, dem Selbsterhaltungswillen der Gattung, der im Individuum als 'amor' erscheint, und dem metaphysischen Willen als der dritten Potenz des Willens. Ziel und zugleich Entfaltung der Überlegungen Kaweraus ist die These: "Gott ist die metaphysische Einheit des Willens als Ding an sich." ⁸⁾ Diese metaphysische Einheit manifestiert sich als Liebe, als Vorsehung, als Gottvertrauen, Allwissenheit und als ewige Gerechtigkeit. Besondere Aufmerksamkeit verdient noch der ausgezeichnete Beitrag Hans Zints "Das Religiöse bei Schopenhauer". ⁹⁾

Selbstverständlich findet Schopenhauers Auffassung des Religiösen im allgemeinen und des Christentums im besonderen Erwähnung in vielen Darstellungen der Religionsphilosophie und in den einschlägigen Nachschlagewerken. Allerdings ist von daher kaum ein einigermaßen geschlossenes und klares Bild über Schopenhauers Stellung zum Christentum zu erhalten.

Im folgenden wollen wir versuchen, die Konturen dieses Bildes, nicht zuletzt dadurch, daß der Philosoph selbst genügend zu Worte kommt, etwas deutlicher aufzuzeigen. Dabei sei auf zweierlei hingewiesen: zum ersten, daß Schopenhauers Auffassung und Meinung über das Christentum, Urteil und Wertung desselben durch ihn nicht systematisch und nicht gradlinig sind, wenn auch unverkennbar bestimmte Grundlinien seit der Genesis seines Werkes sichtbar werden. Obwohl er sein Werk als geschlossenes System betrachtet, so belehren uns gewisse Differenzierungen, daß er kein erstarrter Denker war, vielmehr trifft die obige Feststellung zu, daß er ein "homo religiosus" genannt werden kann. Zum anderen wird hier nicht der Anspruch erhoben, daß eine endgültige und abschließende Erledigung der Problemstellung erreicht werden könne. Der wohl unverdient vernachlässigte Denker soll der Vergessenheit entrissen, in Erinnerung gebracht werden, zumal Schopenhauer mehr nachwirkt, als geahnt wird, und so

8) Kawerau 1929 S. 75.

9) Im Sammelband Hans Zint: Schopenhauer als Erlebnis 1954.

manches von ihm Gedachte und Erkannte als nicht von ihm stammend erkannt und gekannt wird. Schopenhauer gehört schließlich mit Nietzsche und Wagner zu den drei Gestalten, die das deutsche Geistesleben besonders um die Jahrhundertwende entscheidend mitbestimmten und deren Einfluß auf Kirche und Theologie nicht zu übersehen ist. Alle drei gehören zu dem Jahrhundert, in dem auch Kierkegaard lebte, der mit Schopenhauer manche interessante Gemeinsamkeit denkmäßig, aber auch den Lebensumständen nach hat. Inzwischen ist Schopenhauer ein klassischer Philosoph geworden: heißt das aber in unserer Zeit, daß ihm wie so manchem Dichter der Klassik das Schicksal zuteil werden soll, nicht mehr gelesen, nicht mehr beachtet und studiert zu werden? Wir geben mit den Worten Hans M. Wolffs, die sein Buch über Schopenhauer abschließen, Antwort: "Seine philosophischen Lehren mögen zum großen Teil durch seine Anhänger überholt sein, dennoch bleibt Schopenhauer eine große, Achtung gebietende Erscheinung, mit der sich ernstlich auseinanderzusetzen jedes gebildeten Menschen Pflicht ist und bleibt." 10)

10) Wolff 1960 S. 108.

I. SCHOPENHAUERS KENNTNISSE ÜBER DAS CHRISTENTUM

1. Schopenhauers Bibelkenntnis

Bei der Lektüre der Schriften Schopenhauers stößt der aufmerksame Leser nicht selten auf angeführte oder angedeutete Bibelstellen. Das ist für einen mit gewissen Vorbehalten gegen den klassischen "atheistischen" Philosophen des Voluntarismus erfüllten Leser erstaunlich, weniger verwunderlich ist es aber für den, der mit Schopenhauers Gesamtwerk vertraut ist und der weiß, daß der Philosoph sich irgendwie in einer ständigen Auseinandersetzung mit der Religion der Bibel befindet, genauer mit dem Judentum und dem Christentum, mit dem Alten und Neuen Testament, die er nicht als ein heiliges Buch betrachtet. Die Bibel und ihre Begriffswelt hat ihn niemals losgelassen, bzw. hat er diese niemals als erledigt angesehen, wie bereits in der Einleitung angemerkt. Schopenhauer wußte recht genau in der Heiligen Schrift Bescheid; er wußte vor allen Dingen die Stellen zu suchen und auch zu finden, die er einmal zur Stützung eigener Gedankengänge verwenden, zum anderen dazu gebrauchen konnte, um dem Judentum und Christentum kritisch zu begegnen. Unerfindlich ist darum, wie Kuno Fischer von Schopenhauer schreiben kann: "Er war nicht einmal im gewöhnlichen Maße bibelkundig".¹⁾ Als Beispiel mangelnder Bibelkenntnis Schopenhauers führt Fischer an, daß in dessen Werk mehrfach die "Hochzeit zu Kanaan" begegne. Das sei ein Irrtum, der solchen zustoße, die ihre "biblische Geschichte vergessen haben und mit Kanaan bekannter sind als mit Kana".²⁾ Diese Bemerkung Fischers ist etwas boshaft und wird vielleicht verständlich, wenn wir daran denken, daß Fischer Hegelianer war und Schopenhauer Fischers Verlust der *venia legendi* in Heidelberg 1852 ironisch einmal vermerkt.³⁾ Allerdings bleibt dies die einzige gerügte Bibelstelle Fischers. Sie mußte es auch bleiben,

1) Fischer 1898 S. 470.

2) a.a.O.

3) H. V S. 152.

da Schopenhauer im Zitieren sonst sehr genau war. Eine Nachprüfung von über einhundert Bibelzitaten ergab die Richtigkeit der Stellenangabe und dem Wortlaut nach, wobei die Frage der Auslegung der verwendeten Bibelstellen und ihre Benutzung durch Schopenhauer hier unwesentlich ist. Eine Statistik ergibt ein lehrreiches Bild der Bibelstellen, die Schopenhauer aus dem Alten und Neuen Testament sowie aus den Apokryphen wählte. Das Alte Testament wird weniger herangezogen als das Neue Testament; das Verhältnis ist etwa 1 : 2. Die Geschichtsbücher erscheinen fast alle, so der Pentateuch, das Buch Josua, das Buch der Richter, die Königsbücher und die Chronik. Hiob, der Psalter, die Sprüche und besonders Kohelet, aus dem manche Stellen doppelt zitiert werden, begegnen uns. Auffällig ist, daß Schopenhauer die Propheten im Vergleich zu den anderen alttestamentlichen Büchern ungleich weniger benutzt. Wir finden etwa nur zehn Stellen aus den Büchern des Jesaja, Jeremia, Hesekiel Daniel. Aus der zahlenmäßig geringeren Verwendung alttestamentlicher Belege auf eine mangelhafte Bibelkenntnis Schopenhauers schließen zu wollen, wäre im Blick auf die Fülle neutestamentlicher Stellen ein Trugschluß. Es ist abwegig, aus einer Nicht-Anführung literarischer Zeugnisse bei einem Autor eine ungenügende Kenntnis derselben zu folgern. Gerade das Schweigen kann in solch einem Fall etwas, bei Schopenhauer recht viel bedeuten. Das Alte Testament als Religionsurkunde des Judentums war ihm deshalb weniger wichtig, weil er das Judentum ohnehin nach seiner Deutung als optimistischen Theismus gelegentlich als die schlechteste aller Religionen bezeichnete. Darum übte er zuweilen heftige Kritik am Judentum mit Hilfe geschickt ausgewählter einzelner Abschnitte des Alten Testaments und der Apokryphen desselben. Diese Kritik hätte eine entscheidende Korrektur erfahren müssen, wenn er ausgiebiger prophetische Aussagen herangezogen hätte. Deshalb sind wir nach seiner sonstigen Gründlichkeit in der Auswertung literarischer Quellen fast genötigt, anzunehmen, daß er bewußt an den Propheten vorüberging, um seine eigene Argumentation nicht zu erschüttern. Nur einen Bericht war Schopenhauer geneigt, aus dem Alten Testament ganz zu akzeptieren, und das war der Bericht vom Sündenfall (Gen. 3), der für ihn zugleich die einzige Brücke zum Neuen Testament, zum "echten Christentum", war und ihm einen einsamen Gipfelpunkt des Alten Testaments bedeutete.

Die große Zahl fremdsprachlicher Zitate in seinen Schriften zeigt uns Schopenhauer als einen umfassenden Sprachkenner, der sogar seine Randbemerkungen in fremdsprachlichen Büchern jeweils in der Sprache des Autors anzubringen pflegte. Darum ist ein Hinweis darauf nicht unwesentlich, in welcher Sprache Schopenhauer das Alte Testament las. Mit Sicherheit kann gesagt werden, daß er die hebräische Sprache nicht beherrschte, und zwar nicht etwa nur deshalb, weil Schopenhauer statt Jahve "Jehova" gebraucht. Hören wir ihn vielmehr selbst zur Sache: "Wer, ohne hebräisch zu verstehen, wissen will, was das Alte Testament sei, muß es in der Septuaginta lesen, als der richtigsten, ächtesten und zugleich schönsten aller Uebersetzungen: da hat es einen ganz anderen Ton und Farbe. Der Stil der LXX ist meistens zugleich edel und naiv, hat auch nichts Kirchliches und keine Ahndung vom Christlichen." ⁴⁾ An gleicher Stelle spricht er geradezu von einem "Studium der Septuaginta". Dieses Studium ließ ihn Vergleiche zwischen Luthers Übersetzung und der Septuaginta anstellen. Dabei beschreibt er die lutherische Übersetzung vergleichend als "gemein und fromm, ist auch oft unrichtig, bisweilen wohl mit Absicht." ⁵⁾ In dem bereits erwähnten Kapitel "Über Religion" in den Parerga äußert sich Schopenhauer über die im Buche Josua Kap. 10 und 11 berichteten Kriege gegen die Ammoniterkönige und gegen die nordkanaanäischen Könige, wobei er die Lutherbibel anführt. "In den oben angeführten Stellen hat Luther sich Milderungen erlaubt, die man Fälschungen nennen könnte: wo er 'verbannen' setzt, steht ἐξορίζουσιν u.dgl.mehr." ⁶⁾ Nun, Luther hat nicht gefälscht; im hebräischen Urtext stehen entsprechende Formen von בָּרַח (hiph.). Damit übersieht Schopenhauer zugleich ein Zweifaches: Einmal ist ihm die Bedeutung "bannen", "verbannen" bei Luther nicht einsichtig, zum anderen ist ihm unbekannt, daß die entsprechenden Formen des hebräischen Verbs die Bedeutung haben: der Vernichtung weihen, da das Betreffende Gegenstand des göttlichen Zorns ist. Luther hat also

4) H. VI S. 379, Anm.

5) a.a.O.

6) H. VI S. 379, Anm. Es begegnen übrigens Jos. 10 u. 11 in der LXX nicht nur Formen von πορίζουσιν, vielmehr auch öfter Formen des Verbs ἐξολοθρεύουσιν.

keineswegs gemildert oder gar gefälscht. Schopenhauer war vielmehr in doppelter Weise der Wortsinn verschlossen. Dennoch wird aus dem Gesagten erkennbar, daß Schopenhauer, wenn auch mit unzulänglichen Mitteln, versucht, in Probleme des biblischen Textes möglichst tief einzudringen.

Die glänzende Kenntnis des Griechischen ließ Schopenhauer das Neue Testament selbstverständlich im Urtext lesen und nicht selten in gleicher Weise zitieren. Es begegnen uns zahlreiche Belege aus den vier Evangelien, aus den paulinischen Briefen, besonders aus dem Römerbrief; die Kirchenbriefe und die Offenbarung des Johannes werden wenig beansprucht. Auch der Blick in den textkritischen Apparat ist Schopenhauer nicht fremd gewesen. Die Stelle Matth. 19, 24 führt er in folgendem Wortlaut an: "Es ist leichter, daß ein Ankertau durch ein Nadelöhr gehe..."⁷⁾ Ohne ersichtlichen Grund und ohne Begründung zieht er das spät und wenig bezeugte nichtklassische *κακὸν ὄρυον* dem *καλὸν ὄρυον* vor. Die Stelle Joh. 7, 8 legt er so aus, daß "Jesus Christus ein Mal absichtlich die Unwahrheit gesagt hat."⁸⁾ Seine Interpretation richtet sich nicht so sehr gegen Jesus, sondern sie erfolgt bei der Darstellung dessen, was er unter einer "edelmütigen Lüge" versteht. Allerdings scheint Schopenhauer den Zusammenhang des Johannestextes übersehen zu haben, und auch der Apparat hätte ihn in diesem Falle zur Vorsicht mahnen sollen. Es ist nicht sicher, ob es nur versehentlich geschieht, daß Schopenhauer die mehrfach angeführte Goldene Regel⁹⁾ nicht mit Tobias 4, 16 oder Matth. 7, 12 in Beziehung setzt. Anscheinend kannte er sie nur als einen Spruch der Profanliteratur.

Gelegentlich spielt er, indem er mit grimmigem Humor an den geistigen Zuständen der Zeit Kritik übt, parodierend auf Bibelstellen, so etwa im Blick auf "verdorbene Studenten, die Junglegelianer" mit den Worten an: *edite, bibite post mortem nulla voluptas* (1. Kor. 15, 32).^{9a)} Das *'taceat mulier in ecclesia'*

7) H. II S. 448.

8) H. IV S. 225 (vgl. unten S. 73!)

9) H. IV S. 137; H. II S. 623.

9a) H. III S. 530.

(1. Kor. 14, 34) wandelt er um in 'mulier taceat in theatro'.¹⁰⁾ Diese ausgewählten Beispiele mögen als hinreichender Beweis dafür dienen, daß Schopenhauer die Bibel recht gut kannte und daß Kuno Fischers oben erwähntes Urteil¹¹⁾ kaum zutreffend ist. Das Gegenteil muß vielmehr gesagt werden: Schopenhauer gewährt verhältnismäßig zahlreichen Worten der Bibel Raum in seinem Schrifttum. Wenn er auch nicht aus der Bibel lebte, so lebte er irgendwie mit ihr, d.h. er kam nicht an ihr vorbei. Die Bibel gehörte zu seinem literarischen und, ohne das Wort zu überspannen, zu seinem geistigen Besitz.^{11a)} Gewiß verstand er sie in seinem Sinn, wobei er exegetisch nicht immer exakt "theologisch" verfuhr. Wie sollte man das erwarten? Aber gerade seine Bibelkenntnis und die häufige Verwendung biblischer Belegstellen machen es nicht nur reizvoll, sondern verpflichten, Schopenhauers Gedanken und Vorstellungen über das Christentum, die da auch zu den geistigen Wurzeln unseres Jahrhunderts gehören, nachzugehen.

10) H. VI S. 656.

11) oben S.

11a) Sch.s Bibliothek enthält eine dt. Bibel d. Cansteinschen Bibel-Anstalt v. J. 1811; eine solche v. J. 1830 (E. Chr. Fr. Kraus) Tübingen; eine Vulgata u. ein NT Graece ed. Schott 1839 sowie die LXX (4 Bde.). Vgl. H. Schopenhauers Nachlaß Bd. V S. 201 f. u. 230 f.

2. Schopenhauers Kenntnis der Geschichte der Kirche und der christlichen Literatur

Mit Schopenhauers Bibelkenntnis ist die Frage seiner Kenntnis der Geschichte der Kirchen, der Christenheit und ihrer Literatur eng verbunden. Wenn von der Geschichte der Kirchen usw. die Rede ist, darf nicht übersehen werden, daß Schopenhauer von der Geschichte als solcher nicht allzu viel hielt. "Die Geschichte zeigt auf jeder Seite nur das Selbe, unter verschiedenen Formen: wer aber solches nicht in einer oder wenigen erkennt, wird auch durch das Durchlaufen aller Formen schwerlich zur Erkenntniß davon gelangen. Die Kapitel der Völkergeschichte sind im Grunde nur durch die Namen und Jahreszahlen verschieden: der eigentlich wesentliche Inhalt ist überall der selbe." ¹²⁾ Im Gegensatz dazu sagt er wenige Seiten zuvor: "Die Wissenschaften (reden) sämtlich von Dem, was immer ist; die Geschichte hingegen von Dem, was nur Ein Mal und dann nicht mehr ist." ¹³⁾ Mit diesem Satz hebt er die Individualität geschichtlicher Ereignisse und Gestalten hervor; infolgedessen kann der Inhalt der Geschichte eben doch nicht überall derselbe sein! Denn Individualitäten sind einmalige Phänomene, eine Persönlichkeit ist unwiederholbar. In dieser offensichtlichen Antinomie verfährt Schopenhauer, indem er bald auf wiederkehrende Tatsachen, bald auf singuläre Geschehnisse hinweist. Aber zurück zu seiner Kenntnis der Geschichte der Kirche: sie ist umfassend. Gewiß deutet er Daten und Fakten in seinem Sinne, wie uns auch ansonsten nicht selten die Tatsache begegnet, daß die Verwendung geschichtlicher Ereignisse und der Hinweis auf dieselben eine subjektive Deutung enthalten. Denn bereits eine einfache Aneinanderreihung geschichtlicher Tatsachen kann durch ihre Auswahl, durch Auslassung oder durch eine bestimmte Anordnung trotz angeblicher Objektivität Deutung sein. Die Grenze zwischen sachgemäßer und unsachgemäßer Deutung der Geschichte wird wohl stets umstritten sein; das gilt auch für Schopenhauers Interpretation der Geschichte.

12) H. III S. 504 f.

13) a.a.O. S. 502.

An einigen Beispielen sei Schopenhauers Verfahren und auch sein Urteil veranschaulicht, das nicht immer recht befriedigend ist. So rechnete er Apelles (etwa 180), einen Schüler Marcions, weil dieser einen Scheinleib Jesu lehrte, zu den "konsequenten Kirchenvätern", ¹⁴⁾ unter denen er die Doketen verstand. Dabei vertrat Apelles aber durchaus nicht die Meinung der Doketen. Für ihn besaß Jesus Christus einen wirklichen, aber sündlosen Leib, der aus vier den Elementen gebildet war. An gleicher Stelle führt er Tertullian als einen Gegner des Apelles an. ¹⁵⁾ Clemens Alexandrinus ist vor allem mit seinen *Stromata* eine verhältnismäßig häufig gebrauchte Quelle, auch dessen *Paedagogus* und die *Cohortatio ad gentes* werden zitiert. Athanasius und Antonius von Koma ¹⁶⁾ erscheinen neben dem Kirchenvater Augustin, mit dessen Schriften Schopenhauer ganz besonders gut vertraut war; über ein halbes Hundert Belegstellen legen davon Zeugnis ab. Er zitiert u.a. aus folgenden Schriften Augustins: *de civitate Dei*, *de libero arbitrio*, *de animae quantitate*, *de bono conjugali*, *de bono viuitatis*, *de natura et gratia*. Die zahlreichen und zum Teil recht ausführlichen Auszüge aus Augustin sind ein sprechender Beweis für den intensiven Umgang Schopenhauers mit der christlich-theologischen Literatur. Eigentlich ist es überflüssig hinzuzufügen, daß er eklektisch verfuhr, und doch hat seine Methode System, und zwar insofern, als er mit seinen Zitaten sein philosophisches System stützte und ausbaute. Das hinderte ihn nicht, geistige Gegner wie die katholischen Kirchenväter und Gnostiker, d.h. Tatianiten, Enkratiten, Montanisten, Valentinianer und Kassianer, Athanasius und Augustinus gemeinsam etwa als Verfechter einer völligen Enthaltensamkeit, der *ἐγκράτεια*, als Vertreter der Auffassung, "daß im alten ächten Christenthum die Ehe eine bloße Koncession war", ¹⁷⁾ zusammenzustellen. Über diese Frage weiter unten. ¹⁸⁾

Aus naheliegenden Gründen sind Schopenhauer aus der Kirchengeschichte des Mittelalters hauptsächlich Scholastik und Mystik interessant. Tauler und Meister

14) H. II S. 479.

15) H. II S. 479; Tertullian auch H. III S. 710 u. an anderen Stellen zitiert.

16) H. IV S. 53.

17) H. III S. 711.

18) Vgl. S. 105 ff.

Eckhart sind ihm ebenso bekannt wie die 'Theologia deutsch', für die er ein besonderes Lob hat. Die Beschäftigung mit den Scholastikern führte ihn im wesentlichen zu einer ablehnenden Kritik. "In ihren Klöstern eingesperrt, ohne deutliche Kunde von der Welt, von der Natur, vom Alterthum, von der Geschichte; allein mit ihrem Glauben und ihrem Aristoteles konstruirten (sie) eine christlich-aristotelische Metaphysik: ihr einziges Bauzeug waren höchst abstrakte Begriffe, die weit von aller möglichen Anschauung lagen: ens, substantia, forma, materia, essentia, existentia, forma substantialis und forma accidentalis, causa formalis, materialis, efficiens und finalis, haecceitas, quidditas, qualitas, quantitas, u.s.f. Dagegen an Real-Kenntniß fehlte es ganz: der Kirchenglaube vertrat die Stelle der wirklichen Welt, der Erfahrungswelt." ¹⁹⁾ Das ganze Philosophieren der Scholastiker bezog sich nach Schopenhauer allein auf den Kirchenglauben. Den wollten sie erklären, aber nicht die Welt. Infolgedessen waren die scholastischen Philosophen genötigt, unbedingt mit dem Glauben der Kirche zu harmonieren. Ein freies und voraussetzungsloses Denken und Forschen war ihnen verwehrt. Gewiß haben die Scholastiker nach Schopenhauers Urteil viel erstaunlichen Scharfsinn und Gründlichkeit, verbunden mit einer bewundernswerten Kombinationsgabe, aufgebracht, aber gerade dies alles hätte seiner Meinung nach für bessere Dinge Verwendung finden sollen. Überraschend für uns Heutige ist, daß Schopenhauer den Begriff der Scholastik äußerst weit faßt. Er begrenzt die Scholastik nicht wie üblich etwa vom 11. bis zum 14. Jahrhundert. Die Dauer der Scholastik erstreckt sich bei ihm auf 14 Jahrhunderte, und zwar vom Kirchenvater Augustin bis auf Immanuel Kant. ²⁰⁾ Diese ungewöhnlich lange Dauer der scholastischen Periode der abendländischen Philosophie begründet er mit der Abhängigkeit der Philosophie von der Religion und ihrer Nötigung, Gottes Dasein, die Substantialität der Seele und den Primat des Intellektes zu beweisen. "Ob diese Herrschaft von der römischen Weltkirche oder von der protestantischen Landesreligion ausgeübt wird, ist für die Sache gleichgültig. Diesem Zustand der Philosophie ist erst durch die Kantische Vernunftkritik ein Ende gemacht worden, welche die Unmöglichkeit aller jener Beweise (bes. der Gottesbeweise) dargetan habe." ²¹⁾

19) D. IX S. 102.

20) H. II S. 500 u. S. 504; Kuno Fischer 1898 S. 472 f.

21) a.a.O. S. 473.

Von den Reformatoren wird Martin Luther häufiger zitiert, und zwar begegnen u.a. folgende Schriften: *de servo arbitrio*,²²⁾ *de libertate Christiana*,²²⁾ der Galater-Kommentar,²³⁾ der Große Katechismus mit dem sechsten Gebot.²⁴⁾ Melancthon und Calvin erscheinen nur sporadisch.

Besonders aufschlußreich im Blick auf unsere gegenwärtige theologische Situation ist Schopenhauers Kritik sowohl des Rationalismus als auch des Supranaturalismus. Im zweiten Band der *Parerga* findet sich ein ganzer Paragraph mit der Überschrift "Rationalismus".²⁵⁾ Diese Stelle und eine Reihe weiterer lehren, daß Schopenhauer sich sehr gründlich mit dem Rationalismus beschäftigt hat. So äußert er einmal, daß die Rationalisten zwar von Ehrlichkeit getragen seien, aber der tiefe Sinn des christlichen, des neutestamentlichen Mythos ihnen verborgen sei.²⁶⁾ Wie weit hingegen diese Rationalisten von aller Erkenntniß, ja, aller Ahnung des Sinnes und Geistes des Christenthums entfernt sind, zeigt z.B. ihr großer Apostel Wegscheider, in seiner naiven Dogmatik, wo er, (§ 115 nebst Anmerkungen) den tiefen Aussprüchen Augustins und der Reformatoren über die Erbsünde und die wesentliche Verderbtheit des natürlichen Menschen das fade Geschwätz des Cicero in den Büchern *de officiis* entgegenzustellen sich nicht entblödet, da solcher ihm viel besser zusagt. Man muß wirklich sich über die Unbefangenheit wundern, mit der dieser Mann seine Nüchternheit, Flachheit, ja gänzlichen Mangel an Sinn für den Geist des Christenthums zur Schau trägt. Aber er ist unus e multis. Hat doch Bretschneider die Erbsünde aus der Bibel hinausexegesirt; während Erbsünde und Erlösung die Essenz des Christenthums ausmachen!²⁷⁾ Schopenhauer scheut sich nicht, geradewegs von einem "Bulldogsgesicht"²⁸⁾ des platten Rationalismus zu reden. Er urteilt weiter: "Die tiefen Mysterien des Christenthums, über welche die Jahrhunderte

22) z.B. H. II S. 480 u. 482.

23) H. III S. 666.

24) a.a.O. S. 721: *Cat. major VI Praeceptum 212.*

25) H. VI S. 412-418.

26) Vgl. H. VI S. 413!

27) a.a.O. S. 413 f.

28) H. I S. 122.

gebrütet und gestritten haben, schickt er sich ganz gelassen an, mit seiner Schneiderelle auszumessen und dünkt sich wunderklug dabei." ²⁹⁾ Das christliche Kerndogma von der Erbsünde, wie es Schopenhauer gern formuliert, wurde bei den Rationalisten zum "Kinderspott". Das Ergebnis der exegetischen Arbeit der Rationalisten sei ein seichter Pelagianismus, ein "niederträchtiger Optimismus." ³⁰⁾ Genauso ablehnend wie dem Rationalismus steht er dem Supranaturalismus gegenüber, obwohl er bereit ist, diesem einige Zugeständnisse zu machen, indem er schreibt: "Freilich ist was die Supranaturalisten bringen im Grunde eine Mythologie: aber dieselbe ist das Vehikel wichtiger tiefer Wahrheiten, welche dem Verständniß des großen Haufens nahe zu bringen auf anderem Wege nicht möglich wäre." ³¹⁾ Die Supranaturalisten besitzen also wenigstens eine allegorische Wahrheit, während selbst diese den Rationalisten abgeht. Gemeinsam aber ist dem Rationalismus und dem Supranaturalismus der grundlegende Irrtum, daß jeder auf seine Weise den unmöglichen Versuch unternimmt, in der Religion "die unverschleierte, trockene, buchstäbliche Wahrheit" ³²⁾ zu suchen. Schopenhauers Urteil, besonders über den Rationalismus, mutet uns theologisch modern an.

Diese knappe Übersicht über Schopenhauers Kenntnis der Geschichte der Kirche und der christlichen Literatur macht deutlich, daß diese durchaus nicht gering war. Auch das kirchliche Geschehen seiner Zeit beobachtete er aufmerksam, was sich daran zeigt, daß er gelegentlich den Deutschkatholizismus erwähnt. Seine Beschäftigung mit kirchengeschichtlichen Fragen war allerdings nicht ohne Zweck und Tendenz, indem er Daten und Fakten der Geschichte der Kirche bzw. der Kirchen zur Untermauerung seiner philosophischen und ethischen Beweisführung benutzte.

29) a.a.O.

30) H. III S. 184 f.

31) H. VI S. 413.

32) H. VI S. 414.

3. Schopenhauer und die historisch-kritische Theologie

Kuno Fischer erhebt als Biograph und Darsteller der Lehre Schopenhauers den Vorwurf, daß er "wie die historisch-kritischen Fragen überhaupt, welche die Entstehung und Komposition der Schriften des Alten Testaments, insbesondere die des Pentateuchs, betreffen, völlig ungekannt gelassen hat." ³³⁾ "Es steht nicht besser mit seiner Kenntnis der historisch-kritischen Fragen, die sich auf die Entstehung und Komposition des Neuen Testaments beziehen." ³⁴⁾ Zudem habe Schopenhauer, so schreibt Kuno Fischer weiter, nur wenig das Leben Jesu von David Friedrich Strauß durchgeblättert. ³⁵⁾ Nun ist es nicht recht begreifbar, weshalb das Eindringen in die Fragestellungen der historisch-kritischen Theologie für einen Philosophen die unerläßliche Voraussetzung ist, um die Bibel zu zitieren, und wenn er Erscheinungsformen des Christentums einer kritischen Betrachtung unterzieht. Hundert Jahre nach Schopenhauer sind die Ergebnisse der textkritischen Bemühungen der Theologie in ihrer Gesamtheit noch nicht gesichert. Textkritische Fragen werden immer wieder aufbrechen, nicht zuletzt verursacht durch neue Funde. Es sei nur hingewiesen auf die Qumramtexte. Der Philosoph, der eine Auseinandersetzung mit christlichen Problemen sucht, muß die fortgehende Grundlagenforschung der Bibel zur Kenntnis nehmen und die mangelnde Eindeutigkeit mancher Resultate beachten, die ihn zur Vorsicht in seinen Urteilen und Schlußfolgerungen mahnt. Allerdings sei eine weitere Frage erlaubt: woher soll der Philosoph das Rüstzeug, vor allem das linguistische nehmen, um sich in dem Gestrüpp widersprechender Ergebnisse der kritischen Theologie zurechtzufinden? Entweder folgt er der Auffassung eines Theologen, dann wird ihm der Vorwurf einseitiger Orientierung nicht erspart bleiben, oder aber er versucht, einige zu konsultieren: welcher Maßstab ist dann der richtige für seine Entscheidung? Bei aller objektiven Bemühung wird sein Entscheid ein subjektiver bleiben. Umgekehrt sei nicht verschwiegen, daß der Theologe einerseits, wenn er in das Gebiet der Philosophie eindringt, sich in dem gleichen Di-

33) Fischer 1898 S. 470.

34) a.a.O.

35) a.a.O. S. 470.

lemma befindet. Diese Bemerkungen sollen keine Apologie für Schopenhauer, aber auch keine Polemik um der Polemik willen gegen Fischers Werk über Schopenhauer darstellen. Es sollte nur deutlich gemacht werden, daß mit solchen Sätzen wie die Fischers keine rechte Kritik an Schopenhauers Kritik der Erscheinungsformen des Christentums geübt zu werden vermag. Im übrigen kann der unbefangene Leser beobachten, daß Schopenhauer nach den in seinem Werk enthaltenen Zitaten aus Straußens *Leben Jesu* ³⁶⁾ das Werk unmöglich nur "durchgeblättert" haben kann, denn er benutzt zu seiner Beweisführung einige sehr charakteristische Stellen. Läßt sich überhaupt die Kenntnis eines Werkes an der Zahl der verwendeten Belegstellen messen? Wir wollen dennoch darauf hinweisen, daß sich Schopenhauer sehr wohl ernste Gedanken über die Echtheit und die Grundlagen besonders der Evangelien gemacht hat. Dafür nur ein Beweis: "Daß überhaupt unseren Evangelien irgend ein Original, oder wenigstens Fragment aus der Zeit und Umgebung Jesu selbst zum Grunde liege, möchte ich schließen gerade aus der so anstößigen Prophezeiung des Weltendes und der glorreichen Wiederkehr des Herrn in den Wolken, welche Statt haben soll, noch bei Lebzeiten Einiger, die bei der Verheißung gegenwärtig waren. Daß nämlich diese Verheißung unerfüllt geblieben, ist ein überaus verdrießlicher Umstand, der nicht nur in späteren Zeiten Anstoß gegeben, sondern schon dem Paulus und Petrus Verlegenheit bereitet hat..." ³⁷⁾ "Denn sogar eine bloß mündliche Tradition unter den Gläubigen würde Dinge, die dem Glauben Ungelegenheit bereiteten, haben fallen lassen." ³⁸⁾ Außerdem ist nicht uninteressant, daß Schopenhauer der Meinung ist, daß das "von Strauß aufgestellte mythische Princip, zur Erklärung der evangelischen Geschichte, wenigstens für die Einzelheiten derselben, gewiß das richtige" ³⁹⁾ ist. Die Worte Schopenhauers lassen erkennen, daß er die kritischen Probleme nach seinen Möglichkeiten durchdacht und nicht übersehen hat; und doch ist dieser Tatbestand im Blick auf seine Stellung zum Christentum nicht überzubewerten.

36) H. III S. 708, 727 f.; H. VI S. 409 u. a. Stellen.

37) H. VI S. 408; vgl. dazu Reimarus 'Vom Zwecke Jesu u. seiner Jünger', II, §§ 42-44.

38) a. a. O. S. 409.

39) ebenda.

II. DAS CHRISTENTUM IM VERSTÄNDNIS UND URTEIL SCHOPENHAUERS

1. Wurzel und Wesen des Christentums (im allgemeinen)

Schopenhauers Urteil über das Judentum und über das Alte Testament, der Religionsurkunde des Judentums, als einer theistischen und optimistischen Religion, mußte notwendigerweise sein Urteil über das Christentum mitbestimmen. Es ist für ihn eine ausgemachte Sache, daß das Judentum sich aus der Zendavestalehre entwickelt hat. Diese Auffassung stützt er dadurch, daß nach seiner Meinung aus Ormuzd (besser: Ahura Mazda) "Jehovah" und aus Ahriman "Satan" wurde.¹⁾ Diese Behauptung belegt er literarisch und archäologisch, indem er Stellen aus den Apokryphen nach der Septuaginta²⁾ anführt und weiter darauf hinweist, daß auf Statuen, die in Persepolis gefunden wurden und Ochsen-Cherubim darstellen, Ormuzd ebenso wie Jahve auf stierköpfigen Cherubim reitet. Ein weiteres Argument ist für ihn die Tatsache, daß das Judentum mit den Persem gemeinsam die Ablehnung des Bilderdienstes kennt. In seiner Abneigung gegen das Judentum läßt er sich zu manchen harten und nicht verständlichen Urteilen hinreißen, so, wenn er einmal ausspricht, daß das Judentum die roheste und schlechteste unter allen Religionen und es beklagenswert sei, daß dieses Grundlage der in Europa herrschenden Religion³⁾ wurde. Schopenhauers verzerrtes Bild des Judentums wird uns noch beschäftigen.

Es ist nun merkwürdig, daß er mit seinem herben Urteil nicht zugleich auch das Christentum in seiner Ganzheit verurteilt, wie man es vermuten oder gar erwarten könnte. Aber hier begegnet uns wieder eine der aufschlußreichen Schopenhauerschen Antinomien. Wir ertappen ihn, wie er ihm sympathische Züge des

1) H. VI S. 403 f., vgl. auch H. III S. 716.

2) H. VI S. 402 f.: 1. Ezra 6,23; 2. Macc. 1 und 2; 13,8; Psalm 98, 1; 2. Kön. 6,2; 22,11; 4. Kön. 19,15: alle Zitate nach LXX!

3) H. V S. 134 f.

Christentums herausstellt und sogar bedauert, daß die evangelischen Rationalisten das Christentum beinahe zum Judentum verflachen,⁴⁾ wobei er z.B. David Friedrich Strauß nicht zu den Rationalisten zu zählen scheint. Selbstverständlich schwingt aber seine anti-jüdische Einstellung bei der Wertung des Christentums als im Zusammenhang mit dem Judentum stehend mit. Und doch ist es stets von neuem überraschend, wie er versucht, einen Gegensatz zwischen dem Alten und Neuen Testament zu konstruieren, obwohl dieser nach dem oben Gesagten eigentlich gar nicht da sein dürfte, da das Judentum nach seinen Worten Grundlage des Christentums ist! An und für sich mußte das Neue Testament, d.h. das Christentum, eine gradlinige Fortsetzung des Alten Testamentes sein. Durch einen literarischen Kunstgriff löst er auf der einen Seite diese Verbindung auf, auf der anderen Seite behauptet er, daß die Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament nur eine erzwungene, aber keine genetische sei. Der einzige Anknüpfungspunkt des Neuen Testamentes an das Alte Testament ist für ihn die Geschichte vom Sündenfall.⁵⁾ Der Geist des Alten ist dem des Neuen Testamentes nach Schopenhauer diametral entgegengesetzt⁶⁾. "Ihre Vereinigung bildet einen wunderlichen Kentauren."⁷⁾ Schopenhauers Meinung ist, daß die Grundtendenz des Alten Testamentes optimistisch, dagegen die des Neuen pessimistisch sei. Und damit sind wir an einem sehr entscheidenden Punkt angelangt, an dem nach seiner Interpretation die Wurzel des Neuen Testamentes liegt. Nicht nur einmal hebt er hervor, daß das Christentum dem Buddhismus und dem Brahmanismus geistig verwandt ist. Er erklärt sogar apodiktisch, daß das Neue Testament wegen seiner asketischen Züge indischen Ursprunges sein müsse. "Denn wie ein aus fernen, tropischen Gefilden, über Berge und Ströme hergewehter Blüten-duft, ist im Neuen Testament der Geist der Indischen Weisheit zu spüren."⁸⁾ Noch deutlicher wenige Zeilen zuvor "...so hat die aus Indischer Weisheit entsprungene Christuslehre den alten, ihr ganz heterogenen Stamm des rohen Judenthums überzogen, und was von seiner Grundgestalt hat beibehalten werden müssen

4) H. III S. 184.

5) H. III S. 713.

6) a.a.O.

7) H. VI S. 413.

8) H. VI S. 405.

ist in etwas ganz Anderes...durch sie verwandelt: es scheint das Selbe, ist aber wirklich ein Anderes." ⁹⁾ Diese Worte Schopenhauers stehen nun wahrlich nicht auf der gleichen Linie wie diejenigen, mit denen er das Judentum als Grundlage des Christentums erscheinen ließ. Der Widerspruch zeigt sehr eindringlich, daß es Schopenhauer in seiner Beurteilung und in seiner Kritik, manchem Anhänger und Verfechter seiner Philosophie zum Trotz, an der Geradlinigkeit und Konsequenz fehlen läßt. Soll ihm diese Inkonsistenz zum Vorwurf gemacht werden? Viel eher ist wohl zu sagen, daß er in der Tat mit dem Christentum, seinen Lehren und heiligen Schriften nie völlig fertig geworden ist. Er kam an dem, was im Neuen Testament steht, besonders an Worten Jesu und an bestimmten Aussagen des Apostels Paulus nicht vorbei, obwohl er oft hemmungslos Kritik am Judentum, am Christentum und an der Kirche geübt hat. Wir müssen immer wieder feststellen, daß ihn nicht nur die Begriffe der biblisch-christlichen Welt, sondern gerade deren Tatsachen beschäftigten. Dabei hätte er die ganze christliche Gedanken- und Lebenswelt der Vergangenheit und der Gegenwart ignorieren können und sein philosophisches System, zumal er nach seinen eigenen Worten kein "Kathedersophist", sondern ein freischaffender war, ohne Beziehung auf das Christentum und ohne Auseinandersetzung mit ihm und der Bibel aufzubauen vermocht. Das aber tat er nicht! Dieser Tatbestand ist aufschlußreich und fordert zu der Frage heraus, weshalb er sich nicht begnügt, sein System auf Grund seiner Erkenntnisse in sich begründet sein zu lassen. Und wenn er einer Stütze bedurft hätte, dann wären Brahmanismus und Buddhismus in ihren verschiedenen, seinem Denken entgegenkommenden Erscheinungsformen gewiß ausreichend gewesen. Die indische Form der Religiosität kannte er aber nur aus der Literatur ohne jede persönliche Anschauung, und das mag uns verständlich machen, weshalb es ihm nicht gelang, seine geistige Welt, in der er aufgewachsen war und in der er trotz Abneigung leben mußte, abzuschütteln. Das Christentum zog ihn, wohl wider seinen Willen, wie ein Magnet in seine Begriffswelt und Problematik hinein. Welche die letzten Beweggründe, die gewiß im Unbewußten lagen, gewesen sein mögen, mit dem Christentum zu ringen, wird sich kaum je restlos auf-

9) a.a.O. S. 404.

hellen lassen. Vielleicht deutet ein Wort wie dieses auf seine innere Haltung hin: "das Alte Testament" ist eine Musik in Dur", das Neue Testament eine "in Moll". ¹⁰⁾

Die geographische und geistige Verwurzelung des Christentums in Indien nach Schopenhauer blieb nicht ohne Wirkung auf seine Erfassung und Bestimmung des Wesens desselben. Er begab sich damit bewußt der Möglichkeit, ohne Vorurteil zu einer Deutung und zu einem Verständnis der biblischen, besonders der neutestamentlichen Botschaft zu gelangen. So verfuhr er von seinem selbstgewählten philosophischen Standpunkt aus eklektisch, ein Doppeltes hervorkehrend: einmal das Problem der Sünde in aller Breite, und zum anderen die neutestamentliche Askese samt ihrer Ethik.

Am Anfang des § 181 im zweiten Band der Parerga findet sich folgender Satz: "Der Mittelpunkt und das Herz des Christenthums ist die Lehre vom Sündenfall, von der Erbsünde, von der Heillosigkeit unsers natürlichen Zustandes und der Verderbtheit des natürlichen Menschen, verbunden mit der Vertretung und Versöhnung durch den Erlöser, deren man theilhaft wird durch den Glauben an ihn." ¹¹⁾ Dadurch, daß Schopenhauer den Bericht Genesis 3 als Mittelpunkt der christlichen Lehre bezeichnet, läßt er Jesu Tod am Kreuz an den Rand treten. Daran ändert auch nichts sein Reden von einer Versöhnung durch den Erlöser als Folge eines Glaubens an ihn. Denn christl. Glaube ist nie und nimmer Ausdruck einer hoffnungslosen pessimistischen inneren Haltung; Schopenhauer will aber gerade den pessimistischen Charakter des Christentums hervorkehren, eines Christentums, das dem Buddhismus und dem Brahmanismus verwandt ist, ja das sich in seiner Lehre von der Verschuldung des Menschengeschlechtes durch sein Dasein selbst mit beiden indischen Religionen deckt. ¹²⁾ Dieses so von ihm so verstandene Christentum ist das genaue Gegenteil des optimistischen Judentums und seines "echten Kindes", des Islam. Zu seiner Rechtfertigung beruft er sich auf Augustinus,

10) H. VI S. 413.

11) a.a.O. S. 412.

12) Vgl. etwa H. III S. 693.

Luther, Melanchthon und auch auf die Jansenisten, deren Auffassung "wohl die ächteste Form des Christenthums seyn" möchte.¹³⁾ Diese Bezugnahme zeigt, daß er unbedingt eine Verbindung, ja eine gewisse Übereinstimmung zwischen seinem System und christlichen Theologen herstellen will.

Deshalb ist ihm die Askese in ihrer umfassenden Form von entscheidender Wichtigkeit. "Entsagung in dieser Welt und Richtung aller Hoffnung auf eine bessere ist der Geist des Christenthums."¹⁴⁾ Diese Entsagung war nach Schopenhauer schon in den apostolischen Schriften des Neuen Testaments keimhaft enthalten, hat sich aber später erst völlig entwickelt und entfaltet. "Wir finden von den Aposteln vorgeschrieben: Liebe zum Nächsten, der Selbstliebe gleichwiegend, Wohltätigkeit, Vergeltung des Hasses mit Liebe und Wohlthun, Geduld, Sanftmuth, Ertragung aller möglichen Beleidigungen ohne Widerstand, Enthaltksamkeit in der Nahrung zur Unterdrückung der Lust, Widerstand dem Geschlechtstriebe, wenn man es mag, gänzlich. Wir sehn hier schon die ersten Stufen der Askesis, oder eigentlichen Vemeinung des Willens, welcher letztere Ausdruck eben Das besagt, was in den Evangelien das Verleugnen seiner selbst und Aufsichnehmen des Kreuzes genannt wird."¹⁵⁾ Zur Begründung weist Schopenhauer auf zwei Worte Jesu hin, einmal auf Matth. 16, 24 (Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir) und auf Luk. 14, 26 f. (So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein.) Von hier leitet Schopenhauer den Ursprung der Anachoreten und des Mönchtums ab. Er räumt allerdings ein, daß diese von Jesus geforderte rigorose Haltung der Mehrzahl der Menschen nicht angemessen ist. Denn nur eine ausgewählte Minderheit vermag ihr Leben der asketischen Reinheit und Heiligkeit gemäß zu formen. Daher blieb auch dem Mönchtum nicht erspart, daß es weithin einer Fehlentwicklung unterlag und in seinen eigenen Reihen hinreichend Heuchelei

13) H. VI S. 412.

14) H. VI S. 405.

15) H. II S. 456 f.

und Entartung hervorbringen mußte, da eben im Mönchtum selbst in besonderer Weise Theorie und Praxis im Widerspruche liegen. Die Forderung des wahren Mönchtums wird stets ideal sein, und gerade deshalb gilt hier der Satz: *abusus optimi pessimus*. "Ein ächter Mönch ist ein höchst ehrwürdiges Wesen: aber in den allermeisten Fällen ist die Kutte ein bloßer Maskenanzug, in welchem so wenig wie in dem auf der Maskerade ein wirklicher Mönch steckt." ¹⁶⁾

Die höchste Stufe der Entfaltung der Askese findet sich nach Schopenhauer bei den Heiligen der Kirche und bei den Mystikern. "Diese predigen neben der reinsten Liebe auch völlige Resignation, freiwillige gänzliche Armuth, wahre Gelassenheit, vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltliche Dinge, Absterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergessen der eigenen Person und Versenkung in die Anschauung Gottes." ¹⁷⁾ Seinen literarischen Niederschlag fand dieser Geist des Christentums nirgends so treffend wie in den Schriften der deutschen Mystiker, allen voran in Eckeharts Schriften und in der Deutschen Theologie. Für nicht ganz gleichartig, aber ebenfalls für bedeutsam hält Schopenhauer die fälschlich Tauler zugeschriebene "Nachfolge des armen Lebens Christi" und die gleichfalls unechte "Medulla animae". Besonders beeindruckt war er aber von der "Theologia deutsch" und von Eckehart, bei denen er seine Vorstellungen vom wahren Kern des Christentums bestätigt fand. Über die Schriften der Mystiker insgesamt war er des Lobes so voll, daß er äußerte, die Schriften der Mystiker verhielten sich zu den Büchern des Neuen Testaments wie der Wein zum Weingeist. "Was im Neuen Testament uns wie durch Schleier und Nebel sichtbar wird, tritt in den Werken der Mystiker ohne Hülle, in voller Klarheit und Deutlichkeit uns entgegen. Endlich auch könnte man das Neue Testament als die erste, die Mystiker als die zweite Weihe betrachten - *σικερα καὶ κεράλα ποτίζουσα*." ¹⁸⁾ Daß Schopenhauer darüberhinaus über den Zölibat mit manchen derben Seitenhieben gegen Luther und den Protestantismus viel zu sagen weiß, sei an dieser Stelle eben nur angedeutet. ^{18a)}

16) H. VI S. 338.

17) H. II S. 457.

18) a.a.O. S. 458.

18a) Siehe unter S. 108.

Das bisher Ausgeführte läßt Schopenhauers Standort des Verständnisses des Wesens des Christentums erkennen. Er reduziert das Christentum ganz bewußt auf die Lehre von der Erbsünde und auf die Askese einschließlich des Zölibates. Diese fatale und unsachgemäße Verkürzung ist allein erklärlich aus dem beständigen Versuch, das Christentum unbedingt mit Brahmanismus und Buddhismus auf einen Nenner, ja in gewisser Weise in einen genetischen Zusammenhang zu bringen. Er steigert sich zu der Behauptung, das Christentum lehre etwas, was die beiden erwähnten Religionen vor diesem bereits besser wußten. Infolgedessen habe das Christentum den Asiaten nichts Besonderes zu sagen, wofür unter anderem die missionarischen Mißerfolge in Indien und China ein sprechender Beleg seien. Die historische Aufgabe des Christentums lag in Europa: hier gab es die Antwort auf die Frage nach dem "Bedürfnis der Erlösung aus einem Dasein, welches dem Leiden und dem Tode anheim gefallen ist." ¹⁹⁾ Das Christentum ist für Schopenhauer Erlösungsreligion unter Erlösungsreligionen. Es besitzt keinerlei übergreifende Macht, und es kann unter gar keinen Umständen den Anspruch auf allgemeine und alleinige Gültigkeit in dem Konzert der Religionen erheben, da Schopenhauer, wie wir noch sehen werden, radikal jegliche Offenbarung, ja bereits nur die Vorstellung einer solchen ablehnt. Offenbarung und Absolutheit des Christentums sind seiner verkürzten Wesensschau desselben völlig inadäquat. Das Christentum hat für ihn nur soweit Gültigkeit, als es dem Leiden eine "lüttemde und heiligende Kraft" ²⁰⁾ beilegt. Der Anspruch Gottes und sein Handeln an und mit den Menschen aus Liebe und Barmherzigkeit durch Jesus Christus stehen im Widerspruch zu der pessimistischen Auffassung Schopenhauers, der als wahre Bestimmung des Daseins des Menschen nur das Leiden anerkennt. ²¹⁾ Von daher vermag ihm das Symbol des Christentums, das Kreuz, nur als Werkzeug des Leidens, nicht aber als ein Zeichen rettenden Handelns, geschweige als Zeichen der vergebenden Gnade Gottes in Jesus Christus, zu erscheinen. Die Erlösungstat Jesu am Kreuz entbehrt für ihn jeder Aktivität und Jesus wird zum willenlosen, nur leidenden Opfer. So formuliert denn auch Schopenhauer, daß wir "für

19) H. III S. 723.

20) a.a.O. S. 727.

21) a.a.O. S. 731.

unser Heil und Erlösung mehr zu hoffen haben von Dem, was wir leiden, als von Dem, was wir thun." ²²⁾ Solche Worte verdeutlichen uns, weshalb die Wesensbestimmung des Christentums für Schopenhauer keine andere sein konnte als die kurz skizzierte. Seine einengende Wesensbestimmung der christlichen Lehre, die bewußt auf die Fülle des Evangeliums verzichtet, ist zugleich ein Urteil, eine Wertung, geboren aus der vorgefaßten Meinung mit dem Ziel einer Unterordnung unter oder Einordnung des Christentums in sein System. Selbst diese negativ erscheinende Feststellung bestätigt aufs neue, daß der Philosoph Schopenhauer dem Anziehungsbereich christlichen Denkens und Lehrens, christlicher Dogmatik und Ethik verhaftet blieb, vielleicht war er zu sehr wider Willen von christlichen Einflüssen mitgeprägt. Die Bemerkung soll aber keineswegs als präsumptive Bestätigung etwa der von Paul Deussen aufgestellten These verstanden werden, daß Schopenhauer mit Recht der Titel eines "philosophus Christianissimus" zustehe. ²³⁾

22) a.a.O. S. 732.

23) z.B. 4. Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft 1915 S. 8 ff.

2. Gott und Gottes Offenbarung im System Schopenhauers

Die allenthalben in Schopenhauers Werk begegnende Auseinandersetzung mit dem Christentum bzw. die Kritik an demselben fordert aber gerade zur Diskussion mit ihm heraus. Durch Fragen an das Christentum und seine Lehren entzündete sich immer wieder, den Leser oft überraschend, das Feuer seines Geistes, wobei nicht selten eine gegenwartsnahe Kritik an theologischen Aussagen zu Tage tritt. Er geht aber noch weiter, indem er gelegentlich auf Übereinstimmung mit der christlichen Ethik Wert legt, so etwa wenn er von seiner aus seiner Philosophie hervorgegangenen Ethik spricht: "Wenn sie auch dem Ausdruck nach neu und unerhört wäre, (sie) dem Wesen nach es keineswegs ist, sondern völlig übereinstimmt mit den ganz eigentlichen Christlichen Dogmen, und sogar in diesen selbst dem Wesen nach, enthalten und vorhanden war." ²⁴⁾ Erklärt er auch ferner, daß das Dogma unter keinen Umständen in die Philosophie hineingehöre, kein Gegenstand derselben sei, so kann der "dogmatische Teil aller Religionen" allerdings dem Verstande eine, wenn auch ungenügende Befriedigung bieten, indem er "nur den Bissen gleicht, die man Raubthieren hinwirft um sie von der Verfolgung abzuhalten." ²⁵⁾ Damit scheint er gelegentlich, ihm genehmen Aussagen des Dogmas einen gewissen Wahrheitsgehalt nicht in Abrede zu stellen. Wenn das aber richtig wäre, dann muß nach seinem Verständnis des Christentums im besonderen gefragt werden; und weiter: wie sucht er Beziehungen zwischen diesem und seinem System herzustellen, um die eben zitierte Aussage zu machen, und reicht schließlich seine Deutung des Christentums aus, um ihn mit Deussen den "philosophus Christianismus" zu nennen, als den er sich selbst irgendwie zu verstehen schien, auf alle Fälle in Sachen Ethik? Da eine christliche Ethik von der Theologie nicht ablösbar ist und kein Eigendasein hat, wenn sie sich bewußt christlich nennt, muß Schopenhauer mit Notwendigkeit danach befragt werden, ob Gott und Gottes Offenbarung in seinem System überhaupt eine Stellung, und wenn ja, welche sie einnehmen. Zum Teil, aber eben nur zum Teil, wurde die Antwort auf diese Frage in

24) H. II S. 483.

25) D. XI S. 24 (§ 47).

der Einleitung unter dem Abschnitt "Schopenhauer und die Religion" vorweggenommen.²⁶⁾ Im folgenden soll dem Problem im Blick auf den biblischen Gottesbegriff nachgegangen werden, wie er in Schopenhauers Denken und in seinem Werk begegnet. Nicht unwichtig zur ersten Orientierung ist eine kurze Betrachtung seiner Entwicklung bezüglich seiner Stellung zur Gottesfrage.

Aus seiner Kindheit und Jugendzeit ist nicht bekannt, daß er den Glauben an Gott in Frage stellte, oder daß er eine ablehnende Haltung eingenommen hätte. Auch seine Reise mit seinen Eltern in den Jahren 1803 und 1804 nach England, während der er das englische Kirchenwesen gut kennenlernte und das er später oft sehr herb kritisierte, scheint seine innere Einstellung zum Christentum noch nicht grundsätzlich erschüttert zu haben. 1804 wurde er in Danzig, dem Ort seiner Geburt und seiner Taufe, als 16jähriger offenbar ohne inneres Widerstreben in der Marienkirche konfirmiert. In seiner Gymnasial- und ersten Studentenzeit gehört die Religion, d.h. das Christentum, zu seinem geistigen Besitz. Er erkennt Gott ein diesem eigentümliches Bewußtsein zu. In seinen Erstlingsmanuskripten, die für diese Fragen besonders bedeutsam sind, lesen wir Worte wie die: "Religion, Werk des Genies, war allen Zeiten und Völkern gegeben: ihr Heil."²⁷⁾ Und ein paar Zeilen weiter: "Philosophie soll aber das Göttliche das, über allen Verstand dem Menschen sich offenbart, im Verstand als einem dauernden Behälter in der Zeit niederlegen, ihn achten und seine Gesetze schonend."²⁸⁾ Diese Sätze wurden 1812 niedergeschrieben, und man kann ihnen nicht ohne weiteres eine gewisse positive Einstellung zu dem, was er als Religion christlicher Prägung erfahren und erlebt hatte, abstreiten. Bald danach sollte in seiner Entwicklung die Zeit anbrechen, die in seinem Denken und Schreiben die Begriffe Gott, das Göttliche als der Philosophie nicht adäquat fehlen ließ. Bereits zwei Jahre später verlangt er, daß zwei Qualitäten Gottes, seine Personalität und seine Kausalität im Begriffe Gottes selbst vorkommen müßten, sofern man noch Gott denken und nicht nur von ihm reden wolle. Ein zu denkender Gott - als Ursache der Welt - kann nicht unpersönlich sein, weil das ein Widerspruch in sich wäre. Nun hat aber ein persönlicher Gott in der Philosophie keinen Raum, darum: "Gott ist

26) Siehe oben S. 4 ff.

27) D. XI S. 5 (§ 11).

28) a.a.O.

in der neuen Philosophie was die letzten Fränkischen Könige unter den Majores Domus, ein leerer Name, den man beibehält, um bequemer und unangefochtener sein Wesen treiben zu können." ²⁹⁾ Im persönlichen Verhältnis zur Religion und zur Philosophie fordert nun er eine klare Scheidung und Entscheidung: "Sei religiös und bete; oder sei Philosoph und denke; sei eines von beiden nach deiner Natur und Kultur." ³⁰⁾

Und er war Philosoph, dennoch ging er nicht an dem Begriff Gott vorüber, suchte vielmehr geradezu die Konfrontation mit Vorstellungen der christlichen Theologie, um durch Überwindung derselben seiner Philosophie den frei werdenden Platz als einer Art Ersatzreligion zu sichern. Den Angriff auf den Gottesbegriff startet er unter dem Deckmantel eines Angriffes auf den Theismus, wie wir sahen. ³¹⁾ Die Auseinandersetzung mit dem Theismus, die auf den vom Judentum übernommenen christlichen Gottesbegriff zielt, zieht sich durch sein ganzes Werk. Mit der nach seiner Meinung rein optimistischen jüdischen Religion lehnt er von seiner pessimistischen Schau der Dinge folgerichtig den alttestamentlichen "Gott" ab, zumal er einen Gottesbegriff oder eine Gottesvorstellung gar nicht für ein notwendiges und wesentliches Kennzeichen der Religion als solcher hält. Zur Bekräftigung dieser Behauptung weist er nicht selten auf den Buddhismus hin, dem er die größte Zahl Anhänger einer Religion zuschreibt und der "streng idealistisch und asketisch, auch entschieden und ausdrücklich atheistisch" ³²⁾ ist. Mit Schärfe und Ironie macht sich Schopenhauer lustig über die Vertreter der Katheder-Philosophie, deren erste Obliegenheit sei, die Lehre von Gott dem Schöpfer und Regierer der Welt, darzustellen, ³³⁾ und dabei mußte sie philosophisch begründen, daß Gott ein persönliches, individuelles Wesen mit eigenem Willen und Verstand sei, und daß dieses Wesen die Welt aus dem Nichts hervorgebracht habe. Diese Aufgabe muß die Philosophie in größte Schwierigkeit bringen, da sie als nachkantische nicht an der Tatsache vorbeigehen kann, daß Kant alle im Laufe der Geschichte des Christentums aufgestellten Gottesbeweise mit dem Gewichte

29) D. XI S. 69 (§ 95).

30) Schopenhauers Nachlaß ed. Grisebach III S. 26.

31) Siehe oben S. 4 ff. I

32) H. I S. 125.

33) a.a.O. S. 124.

seiner durchschlagenden Kritik aufgelöst und zerstört hat. Schopenhauer ficht es nicht an, ob der Nichtphilosoph einen Beweis für das Dasein Gottes antritt oder nicht, da das Dasein Gottes für den, der nicht philosophisch denkt, durch die Offenbarung unerschütterlich feststeht, und zwar durch eine Offenbarung, die dem jüdischen Volk, welches das erwählte heißt, allein zuteil wurde. Die Vorstellung, daß Gott der Schöpfer und zugleich der Herr aller Geschichte ist, der unbedingt alles wohl macht, ist Erkenntnis des Judentums und somit in gleicher Weise geistiger Besitz des Christentums und des Islam. Deswegen kann Schopenhauer auch keinen ernsthaften Versuch unternehmen, dem Christentum "Gott" irgendwie streitig zu machen, wenngleich er der Vorstellung und dem Begriff "Gott" völlig fern steht. Dieses Streitig-Machen wäre ja nur dann sinnvoll, wenn eine Religion wie das Christentum gezwungen wäre, einen Beweis der Existenz seines Gottes gegenüber der Philosophie anzutreten. Das ist aber nicht nötig, wie es andererseits der Philosophie nicht gestattet ist, Gottes Dasein zu beweisen. Hier übt Schopenhauer auch starke Kritik an Kant, der in der transzendentalen Dialektik schreibt: "Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann."³⁴⁾ Zu dieser Meinung Kants bemerkt Schopenhauer, daß seiner "Vernunft ein solcher Gedanke unmöglich" ist,³⁵⁾ wenn das ens realissimum mit dem Anspruch auftritt, ein unbedingt notwendiger Gedanke der Vernunft zu sein. Nach Schopenhauers Urteil ist Kant hier der Scholastik verfallen, und zwar aus dem Grunde, weil er eine besondere Vorliebe für architektonische Symmetrie hat. In diesem Zusammenhang stellt Schopenhauer mit Recht die Frage, weshalb bei den Philosophen der Antike das ens realissimum nirgends etwa als Idee auftrete.

34) Kritik der reinen Vernunft S. 563 (Ausg. d. Wissenschaftl. Buchgesellschaft Band II).

35) H. II S. 602.

Die eben angeführte Bemerkung zu Kant und die Frage an die antike Philosophie zeigen, daß Schopenhauer unter allen Umständen um eine klare Scheidung zwischen Philosophie und Theologie (Religion) bemüht ist. Diese Bemühung könnte ihm gegenüber zum Dank verpflichten dafür, daß er auch die christliche Theologie mit ihrem Gottesbegriff, ihrer Gottesvorstellung und ihrer Offenbarung sich selbst überläßt. Auf den ersten Blick gewinnt man den Eindruck strikter Neutralität, mehr noch: den der Objektivität und einer gewissen Gerechtigkeit; zum wenigsten ließe sich von Indifferenz sprechen. Allein, der Schein trügt. Eine sachliche Bestreitung des offenbaren Gottes ist in Wahrheit gar nicht nötig, da die Zeit, der Fortschritt der Wissenschaften, ohnehin an der Überwindung der theistischen Religion, und damit ist bei ihm als Europäer nur das Christentum gemeint, arbeitet. Eine "neue Gestaltung der Zeit fordert neue Religion".³⁶⁾ Dieses Zitat ist sehr aufschlußreich und läßt erkennen, wie Schopenhauer, der sonst an der Geschichte kaum interessiert ist, ja gelegentlich ihr jede tiefere Bedeutung bestreitet, in noch jungen Jahren (1813) einer Evolution des geistigen Fortschrittes, des Denkens, das Wort redet und die Erfüllung seiner Gedanken von dieser erwartet. Das ist eine Teleologie eigener Art, die eine recht zwiespältige ist. Denn merkwürdigerweise sieht er auf der einen Seite die Zeit heraufdämmen, da die Völker des japhetitischen Sprachstammes bald der Religion ihrer Heimat leben werden, zumal in seiner Zeit eine empfindliche und unübersehbare Schwächung des Christentums festzustellen und kein ernstlicher Glaube mehr vorhanden sei. Auf der anderen Seite wird die Menschheit, die durch die Philosophie mündig und reif geworden ist, es ganz gewiß erleben, daß die Religion friedlich abstirbt, d.h. ihrer Euthanasie verfällt.³⁷⁾ Diese Meinung vertrat Schopenhauer vor über 120 Jahren, und sie ist eine seiner großen falschen Voraussagen bis zum heutigen Tage geblieben. Denn das Problem Gott, Gottes Gottheit und Gottes Offenbarung läßt sich nicht über den Umweg einer Buddhaisierung in Richtung eines Atheismus bzw. einer Evolution eines philosophischen Glaubens lösen. Dieser Lösungsgedanke verrät eine bedenkliche Fehleinschätzung christlicher Glaubensvorstellungen und Glaubensstärke und macht zugleich

36) D. XI S. 25 (§ 47).

37) Vgl. H. VI S. 357f

begreiflich, weshalb Schopenhauer gegen den Gott des Christentums keinen entschlosseneren Kampf führt. Dieser Gott ist nach seiner Fehleinschätzung ohnehin moribund, richtiger: er existiert für ihn als Philosophen gar nicht. Mit einem Nichtexistierenden erübrigt sich jede Auseinandersetzung. Gott ist eine Setzung des Menschen, eine Projektion, geboren geradezu aus der Notwendigkeit einer von ihm so genannten Volksmetaphysik.

Dies ist wieder eine der nicht seltenen Antinomien Schopenhauers, auf die wir näher eingehen müssen. Mit den bisherigen Feststellungen ist nämlich nicht alles gesagt. Obwohl er der Aufklärung verhaftet ist, hat er als Romantiker die Metaphysik nicht vergessen. Im zweiten Bande seines Hauptwerkes definiert Schopenhauer in dem bedeutsamen Kapitel "Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen" denselben als ein "animal metaphysicum".³⁸⁾ Metaphysik ist für ihn philosophisches Bemühen um letzte Erkenntnis, die über die Erfahrung, über die Natur oder über die gegebene Erscheinung der Dinge hinausgeht. Diese Metaphysik ist ein sehr anspruchsvolles Unterfangen und nur demjenigen zum Vollzug möglich, der Muße und Urteil, Bildung und Denken besitzt. Sie ist also keine Angelegenheit der Masse. Nur wenige Auserwählte sind dazu befähigt. Da er aber nun einmal den Menschen als animal metaphysicum bestimmt hat, muß er nach der metaphysischen Befriedigung der Mehrheit der Menschen Ausschau halten. Sein Blick geht nicht weit, wie wir sehen werden. Für die Masse der Menschen ist eine zweite Art Metaphysik bereits vorhanden, aus der und mit der sie leben. Es ist eine Metaphysik für alle die, die nicht denken, vielmehr nur glauben können; die nicht für logische Entwicklungen, wohl aber für Autorität umso empfänglicher sind. Diese Metaphysik der anderen Art bezeichnet Schopenhauer als "Volksmetaphysik". Sie hat ihre Begründung und Sicherung nicht in sich wie die reine Metaphysik der Elite, sondern außer sich, und zwar in der Offenbarung, die ihm ja nur als eine christliche bekannt sein konnte! Hören wir ihn selbst zur "Volksmetaphysik": "Ihre Beglaubigung... ist äußerlich und heißt als solche Offenbarung, welche dokumentirt wird durch Zeichen und Wunder."³⁹⁾ Damit

38) Vgl. oben S. 2f.!

39) H. III S. 181.

erfährt der Begriff Offenbarung eine Verengung insofern, als er aus einer Verlegenheit hilft und zugleich zu einem Notbehelf wird, und dies alles noch nicht einmal aus ansprechenden sittlichen Motiven. Zugleich wird die Offenbarung radikal, wie es selbstverständlich ist, von der Philosophie, von der reinen Metaphysik abgehoben, wodurch Schopenhauer meint, jeglicher Religionsphilosophie den Boden entzogen zu haben. Sache der Offenbarung ist die Feststellung des Daseins Gottes; dies aber bedarf keiner menschlichen, erst recht keiner philosophischen Beglaubigung.⁴⁰⁾ Würde die Philosophie es dennoch unternehmen, sich mit dem Begriff und dem Inhalt der Offenbarung zu beschäftigen, dann entsteht mit Notwendigkeit der Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung. Dieser Gegensatz ist und bleibt nach Schopenhauer der Philosophie absolut fremd. Wenn trotzdem christliche Philosophen sich mit diesem Gegensatz Vernunft und Offenbarung abmühen, um ihn etwa zu überwinden, so muß unweigerlich die Vernunft eine Nebenbedeutung erlangen. Für Schopenhauer gilt: "Denn auf Offenbarung wird, in der Philosophie, nichts gegeben; daher ein Philosoph, vor allen Dingen, ein Ungläubiger seyn muß."⁴¹⁾

Solch ein Satz hindert Schopenhauer aber nicht, den Begriff Offenbarung, auch inhaltlich, in seine Erwägungen über und gegen das Christentum einzubeziehen. Es steht für ihn fest, daß allein das Judentum einen offenbaren Schöpfergott als Urheber aller Dinge kennt und damit reinen Monotheismus lehrt. Diese Glaubens-tatsache kann er als ein Verdienst betrachten, das keinerlei Schmälernug dadurch erfahren darf, daß allen anderen Völkern untergeschoben wird, sie verehren ebenfalls den wahren Gott, wenn auch unter einem anderen Namen. Daraus wird ersichtlich, daß Schopenhauer z.B. niemals über die Vorstellung einer Uroffenbarung nachgedacht hat. Da das kleine und verachtete, aber auserwählte Volk der Juden die Erkenntnis des wahren Gottes nicht durch Philosophie, sondern durch Offenbarung besaß, vermag Schopenhauer gewiß überraschend zu schreiben: "Daß kein anderes Volk einen solchen Gedanken (d.h. den eines reinen Monotheismus) jemals gefaßt hat, muß demnach zur Werthschätzung der Offenbarung

40) H. I S. 129.

41) H. IV S. XV Anm.

beitragen." ⁴²⁾ Diese Worte des altennden Philosophen können nicht in der Weise ausgelegt werden, als ob sie einen positiven Blick in Richtung einer Theologie der Offenbarung bedeuteten. Davon kann gar keine Rede sein. Schopenhauer will gerade mit seiner Aussage eine klare Trennungslinie zwischen dem Judentum bzw. dem Christentum und allen anderen Religionen ziehen; zugleich wird abermals implizit auf die radikale Trennung der Philosophie von Religion aufmerksam gemacht. Die Philosophie kann keine Glaubensartikel kennen; sie hat es mit der Empirie, auch mit der irrationalen des Willens und mit der Vernunft zu tun: von daher zieht sie ihre Schlüsse.

Weil das Christentum mit dem Judentum in einem genetischen Zusammenhang steht, so folgt daraus, daß auch in "der Christlichen Religion...das Daseyn Gottes eine ausgemachte Sache und über alle Untersuchung erhaben" ⁴³⁾ ist. Dies ist nach Schopenhauers Meinung rechtens und eben "durch Offenbarung begründet". ⁴⁴⁾ Der weitere Kontext der eben zitierten Stelle läßt eine erstaunliche "theologische" Haltung Schopenhauers deutlich werden, indem er die Beweisversuche des Daseins Gottes, die nicht auf der "Schrift" beruhen, als einen Mißgriff bezeichnet, nicht ohne interessante Seitenblicke auf die Rationalisten, die nach seiner Meinung mit ihrer Argumentation eine "gefährliche Kurzweil" begehen. Solche Bemerkungen dürfen indessen nicht überbewertet werden, um ihm etwa eine gewisse Sympathie für die Offenbarung zu unterschreiben. Die theologische und dogmatische Fragestellung des Problems lag völlig außer seiner Betrachtung. Es geht auch hier lediglich darum, jegliche Grenzverwischung zwischen Philosophie und Theologie zu vermeiden. Nur so ist seine scheinbare theologische Konsequenz im Gegensatz zu den Bemühungen der Rationalisten in der Frage des Beweises des Daseins Gottes zu verstehen. Die Offenbarung blieb für Schopenhauer ohne Konkurrenz zur philosophischen Erkenntnis; für reife Menschen steht sie nicht einmal zur Diskussion. Das beweist eindringlich das instruktive Gespräch zwischen Philalethes und Demopheles "Über Religion" im zweiten Band der Parerga und Paralipomena.

42) H. V S. 138.

43) H. V S. 112 f.

44) a.a.O.

Da die Offenbarung in keiner Weise mit Gründen zu überzeugen vermag, muß sie ihre Zuflucht zum Glauben nehmen, der – so Schopenhauer – in der Kindheit der Menschheit besonders stark ist. Deshalb wende sich die Religion über den Weg des Unterrichtes mit Vorliebe mit ihren Offenbarungsglauben an die Kinder.⁴⁵⁾ Ja die Menschheit, die eine sechstausendjährige Geschichte umfaßt, ist noch im Zustande der ersten Kindheit, weil zur Zeit nur einer Minderheit die reine Metaphysik erfaßbar und erkennbar ist. Schopenhauer gibt sich dabei der Hoffnung hin, daß die Menschheit gebildeter und reifer werde, um sich der Philosophie zu öffnen. Mit solchen Hoffnungen stellt er den Gedanken einer metaphysischen und philosophischen Elite im Gegensatz zur Masse selbst in Frage. Oder ist seine Hoffnung in dieser Richtung nur eine begrenzte? Irgendwie mangelt es ihm hier an Gradlinigkeit. Noch hat die Religion, d.h. die Volksmetaphysik, eine notwendige vikariierende Stellung inne, die sie eines Tages nach Erfüllung ihres Auftrages der Wahrheit räumen muß. "Sie kann dann das bis zur Mündigkeit geleitete Geschlecht entlassen, selbst aber in Frieden dahinscheiden. Dies wird die Euthanasie der Religion seyn."⁴⁶⁾ Hinter diesen Worten verbirgt sich eine philosophisch, denkmäßig nicht beweisbare Erwartung eines illusionären Fortschrittes zu einer allgemeinen Mündigkeit hin. Bis zum Eintritt dieser wird die Offenbarung noch die Dunkelheit des Geistes benutzen, um ihr Licht wie jedes andere Licht, das der Dunkelheit bedarf, leuchten zu lassen.⁴⁷⁾ "Die Religionen sind wie die Leuchtwürmer: sie bedürfen der Dunkelheit um zu leuchten."⁴⁸⁾ Mit diesem vermeintlichen Licht und seiner Wirksamkeit ist es endgültig zu Ende, wenn Astronomie, Geologie, Geschichte (I), Geographie, Ethnologie oder gar die Philosophie zu Worte kommen. Diese Wissenschaften werden bewirken, daß jeder auf Wunder und Offenbarung aufgebaute Glaube zum Einsturz kommen muß und wird, nicht zuletzt deshalb auch, weil Offenbarung eine rein menschliche Erfindung der "Pfaffen" ist. Sie haben die Offenbarung erfunden, um das metaphysische Bedürfnis, das zum Wesen jedes Menschen gehört, zu befriedigen. Denn die Menschen stehen fragend ihrem Schicksal und angstvoll

45) Vgl. S. 145 ff.

46) H. VI S. 357.

47) H. I S. 122.

48) H. VI S. 366.

dem unausweichlichen Tode gegenüber. Ihre berechtigten Fragen an den Himmel nach dem Woher, Wozu und Wohin des Lebens beantworten die Priester nach Schopenhauer mit "Offenbarungen". Aber eben nur Menschen noch kindlicher Mentalität sind in der Lage zu glauben, daß Wesen, die keine Menschen waren, den Menschen ihres Daseins Zweck deuten können. "Es gibt keine andere Offenbarung, als die Gedanken der Weisen." ⁴⁹⁾ Religion und Offenbarung sind bloße menschliche Konstruktionen, und sie dienen dazu, den Menschen durch den Menschen zu beherrschen. Diese Überlegungen Schopenhauers bringen ihn in die Nähe Feuerbachs, dessen "Wesen des Christenthums" sich in seiner Bibliothek befand ⁵⁰⁾ und nach seiner Meinung viele gute Stellen enthält. Nur ist sein Ausspruch falsch: Theologie ist Anthropologie, nein: Theologie ist Anthropomorphismus... " ⁵¹⁾ Warnend hebt er den Theologen gegenüber den Finger: "Den Herren von der Offenbarung möchte ich rathen, heut zu Tage nicht so viel von der Offenbarung zu reden; sonst ihnen leicht ein Mal offenbart werden könnte, was eigentlich die Offenbarung ist." ⁵²⁾

Es ist nicht zu übersehen, daß Schopenhauers Gedanken über die Offenbarung eine gewisse Doppelgleisigkeit und Doppeldeutigkeit in der Verwendung bzw. Bestreitung des Begriffes Offenbarung erkennen lassen. Einmal lehnt er den Begriff vollkommen als Mittel ab, die Menschen in beherrschender Unmündigkeit zu halten, um sie der Macht der Priester zu unterwerfen; zum anderen wird der Offenbarung eine begrenzte pädagogische und ordnende Notwendigkeit zugestanden bis zu dem Zeitpunkt, da sie infolge der erlangten geistigen Reife der Menschheit sich überflüssig macht. Sein Offenbarungsbegriff ist eindeutig eine innerweltliche und menschliche Größe, der keinerlei Gegenüber von Mensch und Gott kennen kann, da ihm die Voraussetzung dazu, die Wirklichkeit eines schöpferischen und heiligenden Gottes, fehlt. Es bedarf kaum noch des Hinweises, daß damit auch eine irgendwie geartete Differenzierung des Offenbarungsbegriffes, etwa in der ungenügenden Form altprotestantischer Scholastik der *revelatio generalis, specia-*

49) H. VI S. 383 f.

50) A. Schopenhauer, Der handschriftl. Nachlaß, ed. A. Hübscher, Bd. V S. 210 f.

51) a.a.O. S. 211.

52) H. VI S. 383.

lis und specialissima, außer jedem Betracht ist. Die gegenwärtige theologische Diskussion um den unsicher gewordenen Begriff der Offenbarung,⁵³⁾ der eine Objektivität impliziert und voraussetzt, aber eine, die eben nicht völlig vom glaubenden, empfangenden und erkennenden Subjekt zu lösen ist – wie weit setzt oder bestimmt das glaubende, das empfangende, das erkennende Subjekt erst das mit, was "Offenbarung" ist? – hätte Schopenhauer vielleicht zu anderen Aussagen über die Offenbarung führen können, da zwischen Metaphysik in seinem Sinn und Offenbarung in manchem heutigen Verständnis nicht nur begriffliche und formelle Berührungspunkte bestehen. Nun, für ihn blieb die Offenbarung eine rein anthropomorphe Vorstellung, eine listige Erfindung des listigen Menschen für diejenigen seinesgleichen, die nicht denkfähig waren oder nicht bereit sind, zu denken. Dieser Auffassung war er umso sicherer und gewisser, weil er den christlichen Monotheismus, der auf der vermeintlichen Offenbarung des alleinigen und allmächtigen Gottes basierte, als trügerischen Optimismus abwies.

War für Leibniz diese Welt die beste aller möglichen Welten, so ist sie für Schopenhauer die schlechteste aller denkbaren. So ist es auch begreiflich, daß ihm besonders Gen. 1,31 mit den *καὶ ἔκαστος ἰδίαν* anstößig ist.⁵⁴⁾ Aufgefordert von einem Optimisten, die Augen zu öffnen und hinein zu sehen in die Welt, wie sie so schön sei im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Tälern, Strömen, Pflanzen, Tieren usw., kann er nur antworten: "Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu sehn sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu seyn ist ganz etwas Anderes."⁵⁵⁾ Das ist der gleiche Pessimismus, der schon in den Erstlingsmanuskripten erscheint, wenn er meint, daß "es ungleich wahrer ist zu sagen: der Teufel hat die Welt geschaffen; als: Gott hat die Welt geschaffen: ebenfalls wahrer: die Welt ist Eins mit dem Teufel, als: die Welt ist Eins mit Gott."⁵⁶⁾ Seine pessimistische Grundhaltung vermag auch die offenbare Ordnung im Planetensystem nicht zu erschüttern, noch der Wechsel der Jahreszeiten und anderes.

53) Vgl. "Die Offenbarung als Geschichte" von W. Pannenberg u.a. 1963 2.Aufl.

54) H. III S. 712, 716; H. VI S. 404 f. u. 8.

55) H. III S. 667.

56) D. XI S. 119 (§ 193).

Er sieht in der Welt nur Gier und Neid, die sich niederschlagen in Tragödien und Komödien im Leben der Menschen. Ein solcher Weltbetrachter mag wahrlich keine "Hallelujahs anstimmen."⁵⁷⁾ Die Welt als Offenbarung, als Schöpfung Gottes verdient keinesfalls das Prädikat, daß alles sehr schön sei. Gerade dieses Werturteil ist für Schopenhauer ein Hinweis auf den Widerspruch und die Gegensätzlichkeit zwischen dem Judentum und der Christus Lehre, die er indischer Weisheit entstammen und die den Teufel zum Fürsten und zum Regenten dieser Welt werden läßt. Der Teufel wird zum Repräsentanten alles Bösen und Übels in der Welt, womit der offenbare biblische Gott aus ihr verbannt, eliminiert wird und ohne jeden Bezug zu dieser Welt ist. So erledigt sich nicht nur denkmäßig, vielmehr auch durch "Erfahrung" der optimistische Theismus des Judentums. In seiner Haltung wird er durch die Ablehnung der creatio ex nihilo noch bestärkt. Diese ist ihm nach allem bisher Gesagten ein absolut unvollziehbarer Gedanke: *ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti.*⁵⁸⁾ Das ganze Problem der Schöpfung Gottes aus dem Nichts ist des Nachdenkens unwert. Was soll etwa mit einem Menschen, der aus dem Nichts geschaffen wurde, nach seinem Tode werden? Der Tod mußte sein absolutes Ende sein, denn die creatio ex nihilo verträgt sich in keiner Weise mit einer irgendwie gearteten Unsterblichkeitslehre, die Schopenhauer nach seiner unrichtigen Interpretation im, indischer Weisheit verpflichteten, Neuen Testament zu finden glaubt.

Im System Schopenhauers, in dem der Wille das Ding an sich ist, ist kein Raum für einen persönlichen Gott, der schöpferisch tätig war und ist, der sich offenbarte in Jesus Christus und der von denen, die sich zu ihm bekennen, ein persönliches Verhältnis verlangt. Gott ist für ihn nicht die letzte Wirklichkeit wie für den Christen; er ist, so sahen wir, eine bloße Projektion des Menschen. Und dennoch hält er eine Auseinandersetzung für notwendig, die er sich erschwert, da er den christlichen Gottesbegriff – einen anderen konnte er infolge seiner Lebensumstände gar nicht kennen – in einen alttestamentlichen und einen neutestamentlichen

57) H. III S. 667.

58) H. III S. 557; vgl. Marc Aurel IV, 4 !

aufspaltete, wodurch er das Alte vom Neuen Testament, mit Ausnahme des beide gerade noch verbindenden Berichtes Gen. 3, fast völlig trennte. Der atheistische Philosoph beließ aber in großzügiger Weise der christlichen Theologie ihren offenbaren Gott, ohne den sie im luftleeren Raum stünde. Der große Pessimist des 19. Jahrhunderts gab sich in diesem besonderen Fall betont optimistisch, indem er sich einem unbeweisbaren Zukunfts glauben hingab und die Hoffnung hatte, daß philosophische Erkenntnis eine mündig gewordene Menschheit vom Glauben an Gott und Gottes Gottheit erlösen würde. Diese Hoffnung steht im Gegensatz zu seiner Meinung, daß die wahre philosophische Metaphysik Sache einer Elite sei, die Menge hingegen einer Volksmetaphysik, lies: der gängigen Religion, bedürfe. Mit dieser Hoffnung und diesem Zukunftsglauben gibt er seine eigenen Thesen auf, er stellt sie zum mindesten in Frage und verläßt den Boden systematischer philosophischer Erkenntnis, indem er sich, vorsichtig ausgedrückt, auf den Weg der Religiosität begibt, wenn auch einer Religiosität ohne Gott. Diesen Weg wollte er willentlich und wissentlich nicht gehen, allein die Animosität gegen den Gott der Bibel und seine Offenbarung als allgemeine und besondere verleitete ihn zur Inkonsequenz und zur Verleugnung des oft von ihm zitierten Satzes, daß die Menge unmöglich philosophisch sei. Wie er diesen Satz Platos mit seinem Fortschrittsglauben an die geistige Mündigkeit der Menschheit zur Überwindung des Glaubens an den offenbaren christlichen Gott vereinen konnte, wird sein unenthüllbares Geheimnis bleiben.

3. Jesus Christus und die Frage der Erlösung bei Schopenhauer

Schopenhauers Stellung zu Gott und zu Gottes Offenbarung konnte nicht ohne Einfluß auf sein Verständnis der Erscheinung und des Erlösungswerkes Jesu bleiben. Dabei ist zu beachten, daß er die Geschichtlichkeit Jesu nicht in Frage stellt, wenn auch er der Meinung ist, daß die bekannte Stelle bei Tacitus Ann. XV Kap. 44 eigentlich alles ist, was wir mit Sicherheit über Jesus wissen. Obwohl ihm über Jesus Christus als historische Erscheinung nur dieses kurze außerbiblische Zeugnis zur Verfügung steht, schreibt Schopenhauer im ersten Buch seines Hauptwerkes: "Der Heiland des Christentums, jene vortreffliche Gestalt, voll tiefen Lebens, von größter poetischer Wahrheit und höchster Bedeutsamkeit, die jedoch, bei vollkommener Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit, im Zustande des höchsten Leidens vor uns steht." ⁵⁹⁾ Aufhorchen lassen auch folgende Worte in seiner Kritik zur Kantischen Philosophie: "Daß der erhabene Urheber der Christlichen Religion, dessen Lebenslauf (sic!) uns als das Vorbild aller Tugend aufgestellt wird, der allervernünftigste Mensch gewesen wäre, würde man eine sehr unwürdige, wohl gar eine blasphemirende Redensart nennen, und fast eben so auch, wenn gesagt würde, daß seine Vorschriften nur die beste Anweisung zu einem ganz vernünftigen Leben enthielten." ⁶⁰⁾ Diese Äußerungen lassen sichtbar werden, daß er den Evangelien, ohne es besonders zu betonen, eine geschichtliche Relevanz im Blick auf Jesu Leben und Werk gibt. Im bekannten Kapitel "Über Religion" im zweiten Band der Parerga ⁶¹⁾ geht er noch einen Schritt weiter, indem er die Vermutung zur Diskussion stellt, daß der im Matthäusevangelium Kap. 2, 13 ff. berichteten Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten etwas Historisches zu Grunde liege. Bestünde diese Vermutung zu Recht, dann sei Jesus möglicherweise in Ägypten von Priestern in die ägyptische Religion eingeführt worden, in eine Religion, deren Ursprung Schopenhauer von Indien her behauptet. Die in Ägypten erworbenen Kenntnisse hätten das Selbstge-

59) H. II S. 109.

60) a.a.O. S. 610.

61) H. VI Kap. 15.

fuhr Jesu mit moralischer und intellektueller Überlegenheit gestärkt, "sich selbst für einen Avatar zu halten und demgemäß sich des Menschen Sohn zu nennen." ⁶²⁾ Damit sollte zum Ausdruck kommen, daß Jesus nicht nur bloßer Mensch sei. Allerdings läßt Schopenhauer die Frage unerörtert, wie lange Jesus und die Heilige Familie sich in Ägypten aufhielten, um Jesus die Möglichkeit zum Erwerb der erwähnten Kenntnisse zu geben.

Trotz der Avatar-Vorstellung hält Schopenhauer an der Menschlichkeit Jesu fest, so wenn er in einem Passus über "edelmütige Lügen" darauf hinweist, daß "sogar Jesus Christus ein Mal absichtlich die Unwahrheit gesagt hat." ⁶³⁾ Schopenhauer zitiert die Stelle Joh. 7,8, an der Jesus sagt, daß er noch nicht zum Laubhüttenfest gehen wolle. Aber dann heißt es Vers 10: "Als aber seine Brüder hinaufgezogen waren, da ging auch er hinauf, nicht öffentlich, sondern heimlich." ⁶⁴⁾ Deutlicher läßt sich wohl nicht die menschliche Verfaßtheit Jesu aussagen und damit seine Leiblichkeit als gegeben hinnehmen. Und doch verfährt Schopenhauer im vierten Buch seines Hauptwerkes anders, indem er auf die Doketen Bezug nimmt zum Nachweis dafür, daß Jesus einen "Scheinleib" gehabt habe. Wie in Adam die Bejahung des Willens zum Leben symbolisiert wird, so wird als Gegenpol zu Adam in Jesus Christus die Verneinung des Willens symbolisiert, und zwar so, daß Jesus als menschengewordener Gott frei von Sünde und vom Willen zum Leben erscheint. Wenn das richtig ist, dann kann Jesus nicht wie die übrigen Menschen aus der Bejahung des Willens zum Leben durch Zeugung entstanden sein. Jesus wurde aus der reinen Jungfrau geboren, er war ein Mensch und besaß einen Scheinleib. Um seine Behauptung zu stützen, beruft sich Schopenhauer auf eine Bemerkung Augustins in dessen *liber quaestionum* 83, 66 zu Römer 8, 3 (*Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati*), wo er kommentiert: *non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei simili-*

62) a.a.O. S. 407; "avatara" ist die Erscheinung eines Gottes in Indien in verschiedenen Gestalten; das klassische Beispiel dafür ist Vishnu im Hinduismus, der in zehn Inkarnationen, teils in tierischer, teils in menschlicher Gestalt, auf der Erde erschien.

63) H. IV S. 225.

64) Vgl. oben S. 42 f

tudo carnis peccati, quia mortalis caro erat. 65)

Bereits in seinen Erstlingsmanuskripten beschäftigte sich Schopenhauer trotz der Anerkennung der Geschichtlichkeit Jesu mit dessen Leiblichkeit, und um Jesu Sündlosigkeit zu sichern, blieb ihm schon damals nur der Ausweg der Annahme eines Scheinleibes für Jesus: "Wenn wir annehmen, (was sich ziemlich gewiß ergibt sobald man die Evangelien als in der Hauptsache ganz wahr ansieht) daß Jesus Christus ein Mensch gewesen sei ganz frei von allem Bösen und von allen sündigen Neigungen; so muß, (da mit dem Leibe sündige Neigungen eigentlich nothwendig gesetzt sind, ja der Leib nichts ist als die verkörperte, sichtbar gewordne sündige Neigung) - Jesu Leib allerdings nur ein Scheinleib genannt werden. Einen solchen von aller Sündigen Neigung ganz freien Menschen, einen solchen Träger eines Scheinleibs, sich als von einer Jungfrau geboren zu denken ist ein vortrefflicher Gedanke. Selbst physisch läßt sich davon eine, wiewohl entfernte, Möglichkeit aufzeigen." 66)

Wenn wir das bisher Gesagte zusammenfassend betrachten, dann bleibt eine gewisse Unklarheit zurück. Schopenhauer bestreitet nicht ausdrücklich die Aussage der christlichen Glaubenslehre von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, legt entscheidenden Wert auf Jesu Menschlichkeit und reduziert diese zugleich, indem er sehr nachdrücklich von einem Scheinleib Jesus spricht. Und das alles, um seinem System entsprechend, das Gegenüber der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben in biblische Aussagen hineinzuinterpretieren als das Gegenüber von Adam und Christus, als ein polarisierendes Symbol mit entgegengesetztem Vorzeichen.

Es ist aufschlußreich, wie Schopenhauer seine philosophische Problematik mit der theologischen Frage vom Alten und Neuen Menschen in Korrespondenz, ja in

65) H. II S. 479.

66) D. XI S. 100 (§ 168); Sch. redet im Zusammenhang von der Parthenogenese gewisser Insekten und fährt fort: "...Daß dieses ein einziges Mal beim Menschen eingetreten sey, ist nicht so unwahrscheinlich zu denken, als es einen wirklich sündenfreien Menschen gegeben habe..."; vgl. noch D. XI S. 362 (§ 479)!

Einklang zu bringen versucht. Dabei behauptet er, daß das Christentum nicht wie die Philosophie das Individuum, sondern die "Idee" der Menschheit in ihrer Einheit betrachte und die "Bejahung des Willens zum Leben, im Adam" ⁶⁷⁾, wie wir sahen, symbolisiert. Adams Bejahung des Willens zum Leben, die nichts anderes ist als seine Sünde, kommt als Erbsünde durch die Zeugung, also biologisch, auf uns. Das Christentum lehrt Europa damit das, was asiatische Religionen genau so oder noch besser vorher die Menschen gelehrt haben. Es erschloß mit seiner Lehre von der Sünde, von der Erbsünde, den Menschen die metaphysische Bedeutung ihres Daseins, indem es auf Leid, Schuld und Lebenskampf hinwies, aber auch auf eine notwendige Läuterung im Leben, die durch moralische Verdienste und Entsagungen erreicht wird. Dies bedeutet die Verkündigung einer doppelten Wahrheit, und zwar der Wahrheit der Bejahung und zugleich der Verneinung des Willens zum Leben. Schopenhauer übersieht also willentlich, daß die christliche Botschaft keine doppelte oder zweifache Wahrheit kennt, sonst könnte er nicht davon sprechen, daß das Christentum diese zweifache Wahrheit in das Gewand der Allegorie kleide, deren beide Gestalten Adam und Christus sind. ⁶⁸⁾ Durch Adam kam die Erbschuld in die Menschheit: Jesu Opfertod entschuldete sie, erlöste die Welt, tilgte die Schuld und versöhnte die Gerechtigkeit. ⁶⁹⁾ Wer oder was ist diese eben zitierte Gerechtigkeit? Soll sie ein Ersatzbegriff für Gott sein? Jedenfalls vermeidet Schopenhauer die Verwendung des Begriffes Gott. Der Opfertod Jesu wird nicht als Tat des Mittlers, nicht als Erlösung von Sünde und Schuld gegenüber Gott verstanden, vielmehr als ein innermenschlicher Akt der Verneinung des Willens zum Leben. "Jeder Mensch nun ist, als solcher und potentiä, sowohl Adam als Jesus, je nachdem er sich auffaßt und sein Wille ihn danach bestimmt; in Folge wovon er sodann verdammt und dem Tode anheimgefallen, oder aber erlöst ist und das ewige Leben erlangt." ⁷⁰⁾ Hinter dem Tod bzw. dem ewigen Leben erscheint aber nicht die Realität Gott, da der Philosoph Gott in seinem

67) H. II S. 479.

68) Vgl. D. XI S. 80 f. (§ 125)!

69) H. III S. 722.

70) H. III S. 722.

System nicht unterbringen kann und will. Die theologische Frage, weshalb der Mensch unter der Last der Sünde leidet, und wem gegenüber der Mensch schuldig und verantwortlich ist, wird nicht in Erwägung gezogen, da Sünde und Schuld dem Menschen wesenseigentlich sind.

Mit diesem Schuldverständnis führt Schopenhauer das Christentum bewußt an den Buddhismus heran. Seine Bezugnahme auf Sünde, Erbsünde und Schuld macht es notwendig, Schopenhauers Vorstellungen über diese drei Begriffe ein wenig ausführlicher darzustellen. Es ist überraschend und auffällig zugleich, wie oft in seinem Schrifttum Sünde, Sünder, Sündenfall, Erbsünde und Schuld vorkommen. Alle diese Begriffe bringt er selbstverständlich mit dem Sündenfall Gen. 3 in Zusammenhang, der entsprechend seiner Deutung im Alten Testament isoliert dasteht und in ihm keine weitere Verwendung finde. Er ist wie ein "hors d'œuvre".⁷¹⁾ Zugleich ist dieser Bericht nach Schopenhauer die einzige echte Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Wäre er nicht vorhanden, dann könnte nur von einer äußerlichen, erzwungenen Verbindung der beiden Teile der Bibel gesprochen werden.

Wie erklärt sich aber nun das große Interesse Schopenhauers an dem Bericht über den Sündenfall? Als vorläufige Antwort läßt sich etwa sagen: das innerhalb der Urgeschichte (Gen. 1-11) mit meisterhafter Psychologie geschilderte Eindringen der Sünde in die Menschheit, auch der Erbsünde – allerdings so wie sie Schopenhauer sah –, fügte sich verhältnismäßig leicht und einfach in sein System ein. Denn er setzte das Dasein des Menschen einem fortgesetzten Leiden gleich als Strafe und Buße, die "Folge eines Fehltritts und eines strafbaren Gelüstens"⁷²⁾ waren. An dieser Formulierung wird erkennbar, daß er die Sünde, also auch den Sündenfall Gen. 3, rein moralisch verstand und sich ein tieferes Verstehen des biblischen Berichtes versagte oder selbst verstellte. Sünde und Verbrechen, die er fast als Synonyma gebraucht, dienen ihm zum Beweis, wie der Wille sich am Leben festgesogen hat; Sünde wird also zur Lebensbejahung schlechthin.⁷³⁾

71) H. III S. 713; H. VI S. 413.

72) H. III S. 666.

73) D. XI S. 163 f. (§ 243).

Eine weitere Entfernung vom Inhalt von Gen. 3 scheint kaum möglich, aber dennoch redet er einmal noch radikaler: "Durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen, sagt das Christenthum. Aber der Tod ist bloß der Übertriebne, grelle, gellende, plumpe Ausdruck dessen was die Welt durch und durch ist. Also ist es wahrer zu sagen: die Welt ist durch die Sünde." ⁷⁴⁾ In solche und ähnliche Überlegungen läßt sich Gen. 3 nach seiner eigenwilligen untheologischen Interpretation ohne Schwierigkeit einbauen. Zwar bemüht er sich, dem Judentum die Originalität des Sündenfalles streitig zu machen, indem er das Judentum als dem Zend-Avesta ⁷⁵⁾ entsprossen betrachtet, dessen pessimistisches Element als Ahriman erscheint. Dessen Rolle spielt im Judentum Satan, der durch den Sündenfall dem Optimismus des Judentums einen pessimistischen Zusatz verleiht und somit ein Korrektiv des optimistischen Theismus darstellt. ⁷⁶⁾ Dieser pessimistische Zusatz ist der richtigste Grundgedanke des Judentums, dem Schopenhauer allein eine metaphysische, "wenn gleich nur allegorische Wahrheit zugestehn kann." ⁷⁷⁾ Wie oben vermerkt, hat das neutestamentliche Christenthum an den Sündenfall angeknüpft, wodurch es mit dem ethischen Geist des Brahmanismus und des Buddhismus einig geht. Das bekannte Ergebnis dieser anfechtbaren Beweisführung: ohne Genesis 3 bestünde keine Gemeinsamkeit zwischen dem optimistischen alttestamentlichen und pessimistischen neutestamentlichen Teilen der Heiligen Schrift.

Diese konstruierte Schau bedarf der Beantwortung der Frage nach der Wirkung der Sünde auf den Menschen und im Menschen. Die Beantwortung dieser Frage muß ihren Ausgang nehmen vom Sündenfall Adams, auf den abermals hinzuweisen ist. Adams Fall ist nach Schopenhauer die alleinige Ursache dafür, daß der Fluch alle Menschen getroffen hat, mehr noch: auf alle vererbt ist. Er ist der Grund der Schuldhaftigkeit des gesamten Menschengeschlechtes, einer Schuld, die im Tod zusammengezogen wird, der nach biblischer Lehre "mit Recht durch den Sündenfall in die Welt" ⁷⁸⁾ kam.

74) D. XI S. 266 (§ 381).

75) Sch. gebraucht diese Bezeichnung, richtiger wäre: Avesta.

76) H. VI S. 402.

77) H. III S. 666; Sch. urteilt an dieser Stelle über den Ursprung des Mythos' vom Sündenfall vorsichtiger u. spricht nur von einer wahrscheinlichen Entlehnung aus dem Avesta.

78) D. XI s. 61 (§ 79).

Um den **Sündenfall** zu verstehen und um seinen Wahrheitsgehalt recht zu erfassen, genügt es nicht, die Menschen in der Zeit als ein von einander unabhängige Wesen zu betrachten, vielmehr ist dazu die platonische Idee des Menschen notwendig. "Behält man nun die Idee des Menschen im Auge; so sieht man, daß Adams Sündenfall die endliche, thierische, sündige Natur des Menschen darstellt, welcher gemäß er eben ein der Endlichkeit, der Sünde, dem Leiden und dem Tode anheim gefallenes Wesen ist." ⁷⁹⁾ In seinem handschriftlichen Naßlaß findet sich folgende Äußerung zum gleichen Problem: "Mit diesem Sündenfall ist offenbar die Befriedigung der Geschlechtslust gemeint. Wir Alle nun sollen schon durch die Geburt dieses Sündenfalles theilhaftig und dadurch des Leidens und Todes schuldig seyn." ⁸⁰⁾ Diese enge und ungenügende Interpretation von Genesis 3 ist nicht die einzige Schopenhauers. So meint er einmal, daß das Essen vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen die moralische Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbsünde verursacht. ⁸¹⁾ Diese Aussage schließt einen unlösbaren Widerspruch in sich: wie verträgt sich die Erbsünde, der der Einzelmensch ja nicht enttrinnen kann, mit seiner moralischen Verantwortlichkeit? Und wem ist der Mensch moralisch verantwortlich? Sich selbst oder einer außer ihm liegenden Instanz? Zu alledem ist die Erbsünde sogar "unsere einzige wahre Sünde." ^{81a)} Auffallend ist, daß Schopenhauer von "unserer" Sünde spricht. Zu dieser Formulierung fühlt er sich innerlich berechtigt, weil nach seiner immer wieder begnennenden Meinung der innerste Kern und Geist des Christentums sich nicht unterscheidet vom Kern und Geist des Buddhismus und Brahmanismus, ja geradezu derselbe ist. Alle drei Religionen reden und lehren von der Verschuldung des Menschen durch das bloße Dasein, wenn auch mit dem bedeutsamen Unterschiede, daß das Christentum für seine Lehre dazu der Tat des ersten Menschenpaares bedarf. Das Ergebnis dieser Tat ist, daß alle verdammt sind, weil sie alle in Adam gestündigt haben. ⁸²⁾ Aus diesem zur Verdammnis führenden Zustande

79) H. III S. 722.

80) D. X S. 449; vgl. D. XI S. 216 (§ 312) und S. 250 (§ 357).

81) H. III S. 698.

81a) a.a.O. S. 693.

82) H. III S. 734: "...Weg der Sünder, wie wir Alle sind!".

der Sündhaftigkeit gelangt der Mensch nicht durch gute Werke, die ihn ohnehin nicht rechtfertigen könnten. Hier scheint sich Schopenhauer ein wenig den Gedankengängen des Apostels Paulus (Römer 3, 21 ff.), Augustins und Luthers zu nähern: *operari sequitur esse*. Was der Mensch tut, wie er handelt, das folgt aus seinem Sein: "wenn wir handelten, wie wir sollten, wir auch seyn müßten, was wir sollten!"⁸³⁾

Die Darstellung der Schopenhauerschen Überlegungen zur Sünde wäre unvollständig, bliebe seine Kritik am zeitlichen Eintritt der Sünde in das Leben des Menschen unerwähnt. Die Wurzel der Schuld des Menschen liegt in der *essentia* und in der *existentia*; mit beiden trat die Erbsünde ein, aus der alle übrigen Sünden hervorgegangen sind. Das Christentum, mit Schopenhauer der "christliche Mythos von der Sünde", verlegt aber die Entstehung der Erbsünde in eine Zeit, vor welcher der Mensch schon eine gewisse Existenzstrecke in der Schuldlosigkeit mit freiem Willen zurückgelegt hat, wie auch Augustin lehrt.

Resümieren wir, bevor wir dem Problem der Erlösung von Sünde und Schuld nachgehen: Sünde kann bei Schopenhauer kein theologisches Problem sein; er deutet sie moralisch und biologisch. Sünde, Erbsünde gehört zum Wesen des Menschen; dies umso mehr, weil Sünde und Schuld für ihn eigentlich zwei Begriffe für denselben Zustand sind, da mit Sünde die Schuld des Menschen durch sein bloßes Dasein, die Bejahung des Willens zum Leben im Vergleich zur Schuld im Brahmanismus und Buddhismus, umschrieben werden soll.

Die beiden indischen Religionen und das von Schopenhauer unrichtig interpretierte Christentum werden auf eine Ebene gestellt und zwar so, daß die Tatsache der Schuld des Menschen und die Grundwahrheit des allgemeinen Erlösungsbedürfnisses sie verbindet. Dabei wird die Möglichkeit der Erlösung letztlich in den Menschen hineingelegt, ihm selbst zugemutet. Wir sahen, daß die Erlösung allein durch die Verneinung des Willens zum Leben erreichbar ist; dafür besitzt aber die Mehrzahl der Menschen nicht genügend Einsicht, weil sie nicht in der Lage und nicht willens ist, das Abstrakte und Allgemeine nachzudenken. Um mehr

83) H. III S. 693.

Menschen der Erlösung dennoch entgegenzuführen, ergibt sich geradezu die Notwendigkeit, die Grundwahrheiten, die für die Menschen unabdingbar sind, mythisch einzukleiden, sie in eine Fabel zu hüllen. Dahinter verbirgt sich der Gedanke, daß der Masse letzte Wahrheiten nicht sensu proprio, sondern nur sensu allegorico nahezubringen und begreiflich zu machen sind. Auf diese Weise können für Schopenhauer Glaubensaussagen und Glaubenslehren zu heilsamen Gefäßen für die Unwissenheit der Menschen werden, indem sie die Wahrheit stückweise von sich geben. Die Wahrheit, derer die Menschen zu ihrer Erlösung bedürfen, wird somit in ihrer Ganzheit zu einer Geheimlehre mit einem esoterischen Charakter für einen kleinen Kreis, um mit Schopenhauer zu sprechen: für die philosophische Elite. Mit dieser Vorstellung einer verschleierte Wahrheit, einer in Dosierungen zu verabreichenden Wahrheit entfernt sich Schopenhauer völlig von der in Christus geschehenen, für alle Menschen ohne Einschränkung angebotenen Erlösung.

Obwohl das Ziel der Erlösung niemals allen erreichbar sein wird, ist es dennoch Schopenhauer eine feststehende Tatsache, daß alle Menschen aus dem Leid erlöst werden möchten! Sie wollen zur ewigen Seligkeit, ins Himmelreich gelangen, "aber nur nicht auf eigenen Füßen; sondern hingetragen möchten sie werden, durch den Lauf der Natur. Allein das ist unmöglich." ⁸⁴⁾ Im Leben und im Sterben erfährt der Mensch die ganze Schwere, als ein Teil der Natur existieren zu müssen. "Demnach ist allerdings das Daseyn anzusehn als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen Erlösung ist." ⁸⁵⁾ Das eigentliche Christentum habe in seiner Ursprünglichkeit die gleiche Auffassung von Erlösung.

Man könnte versucht sein, bei solchen Überlegungen Schopenhauers an Phil. 1, 21 ff. zu denken, besonders an Vers 23: ich habe Lust, abzuschneiden und bei Christus zu sein. ^{85a)} Der Zusammenhang bei Paulus zeigt aber, daß kein Lebensüberdruß vorliegt, im Gegenteil: Paulus bekennt sich zum Bleiben in diesem Leben um des Dienstes an den Brüdern willen; er betrachtet sein Dasein nicht als

84) H. III S. 694.

85) a.a.O. S. 695.

85a) Siehe unten S. 100.

eine Verirrung und von der Verneinung des Willens zum Leben als Weg der Erlösung ist er weit entfernt. Schopenhauers Vorstellung von der Erlösung spielt sich auf verschiedenen Ebenen ab. Sie kann sich auf der Ebene der erkennenden Betrachtung, der künstlerischen Kontemplation und des ethischen Handelns vollziehen. Aber auch die religiöse Ebene wird nicht völlig ausgeklammert; merkwürdig bleibt, daß er in seine Darstellung die Erlösungstat Jesu immer wieder mit einbezieht, wenn er auch am Erlösungswerk Jesu infolge seines der biblischen Theologie nicht gerecht werdenden Verständnisses der Sünde und der Schuld vorbeigeht.

Ein sprechender Beweis für das Letztere ist eine gestrichene Stelle, die ursprünglich im Kapitel "Über Religion" im zweiten Band der Parerga stand. Schopenhauer redet ironisch davon, daß Gott dem Menschen, den er schuf, eine Falle stellte, obwohl er als Schöpfer sein eigenes Geschöpf und dessen Fähigkeiten hätte erkennen müssen. Als Opfer dieser Falle kommt der Mensch schuldbeladen auf die Welt und kann sich aus eigener Kraft aus der Schuld nicht befreien. Um den Menschen zu erlösen, ist es so, daß "der Gott selbst herabkommt und den Kreuzestod stirbt, ihn damit nun aber wieder doch nicht erlöst hat, sondern die Seeligkeit vom Glauben an die Sache abhängig macht; welcher Glaube nun aber wieder nicht Sache des eigenen Willens, sondern der Gnadenwirkung ist, bei der jedoch nicht auf Verdienst gesehen, sondern nach freier Gnadenwahl verfahren wird, die sich aber auf höchst Wenige beschränkt, so daß die ganze übrige Masse finaliter dem Teufel zufällt..."⁸⁶⁾ Hat er diesen Passus gestrichen, weil er verspürte, daß man so nicht die in Christus geschehene Erlösung interpretieren konnte? In seinem Hauptwerk hatte er es anders formuliert, nämlich, daß "Jesu Christi Wandel, Lehre und Tod die ewige, übernatürliche Seite, die Freiheit, die Erlösung des Menschen"⁸⁷⁾ darstellt. Wenn wir beide Zitate zusammennehmen, wird sichtbar, daß das Opfer Jesu am Kreuz bei Schopenhauer keine Rolle spielt. Der göttliche Vollmachtsanspruch als Grund für Jesu Hinrichtung und Jesu Sterben als einmaliges Sühneopfer für alle Menschen werden völlig ausgeklammert. Etwas anderes war auf Grund seiner Voraussetzungen nicht zu erwarten, da er den Kern seines von ihm

86) H. VII S. 132.

87) H. III S. 722.

sogenannten "wahren Christentums" mit dem Wesen indischer Religiosität, besonders mit dem Buddhismus und dem Brahmanismus, fast identifizierte. Schopenhauers Deutung und Verständnis des menschlichen Daseins, die menschliche Verstrickung in Schuld und die Erlösung von dieser sind bei ihm so stark buddhistisch geprägt, daß er sich den Zugang zur christlichen Erlösungsvorstellung selbst verbaute. Es ergibt sich wirklich die Frage, ob er nicht gesehen hat oder durch sein System gezwungen nicht sehen konnte und wollte, daß Erlösung im Buddhismus und im Christentum zwei grundverschiedene, kaum zu vergleichende, aber keinesfalls zu verbindende Probleme sind. Sind schon Ursprung der Sünde und Schuld des Menschen verschieden, so wird die Diskrepanz zwischen Buddhismus und Christentum in der Frage der Erlösung radikal entgegengesetzt; einmal ist die Erlösung dem Menschen ganz persönlich in die Hand gegeben, d.h. er erlöst sich selbst, soferne er in der Lage dazu oder willens ist, zum anderen ist die Erlösung durch Jesu Opfer am Kreuz ein für allemal für alle geschehen.

Wir bemerken, daß das Problem der Erlösung wovon und wohin in beiden Religionen in der Frage und erst recht in der Beantwortung sich in keiner Weise decken. Die Frage der Erlösung ist für Schopenhauer ein integrierender Bestandteil seines Gedankengebäudes, und so war er der Meinung, die christliche Erlösungsvorstellung in dasselbe einfügen zu müssen. Allein dieser Versuch ist mißlungen. Seiner vom Inhalt her unmöglichen Gleichsetzung der christlichen und buddhistischen "Erlösung" mangelt jede sachliche Klarheit und Konsequenz. Hier wird offensichtlich deutlich, daß er zwar "philosophus", aber kein "Christianissimus" ist.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß Schopenhauers Bemühen um Erlösung ein rein anthropologisches, innerweltliches ist. Wer die Frage nach Gott und Gottes Offenbarung negativ beantwortet, kann auch die Frage nach der Erlösung nicht christlich, nicht theologisch beantworten. Er muß vielmehr die Lösung vor allem auf dem Wege der Erkenntnis suchen. Diese konzentriert sich für ihn in der Formel des Veda: "Tat twam asi!" "Wer sie mit klarer Erkenntniß und fester inniger Ueberzeugung über jedes Wesen, mit dem er in Berührung kommt, zu sich selber auszusprechen vermag; der ist eben damit aller Tugend und Säligkeit gewiß und auf

dem geraden Wege zur Erlösung." ⁸⁸⁾ Noch radikaler läßt sich der Gegensatz Schopenhauers zur christlichen Erlösungsvorstellung kaum ausdrücken. Hier stehen zwei sich ausschließende Welten gegenüber.

88) H. II S. 442.

4. Der Glaube

Verhältnismäßig oft erscheint bei Schopenhauer der Begriff Glaube, allerdings mit einem sehr engen Inhalt, wie zu zeigen sein wird. Der Glaube ist nicht etwa Zutrauen oder Vertrauen zu einem Gott; er ist auch kein Risiko oder ein Wagnis des Glaubenden, und wer wissend ist, bedarf des Glaubens nicht, er kann gar nicht glauben. Infolgedessen wird der Glaube fast durchweg in Gegensatz zum Wissen gesetzt; denn der Glaube enthält, "was man nicht wissen kann. Könnte man dasselbe auch wissen, so würde der Glaube als ganz unnütz und selbst lächerlich dastehn." ⁸⁹⁾ Schopenhauer setzt nicht selten Glaube und Religion gleich, die ja das notwendige metaphysische Bedürfnis befriedigt, das allen Menschen eigen ist. Wer aber nun der Meinung ist, daß die Landesreligion die Wahrheit enthalte, der "begebe sich alles Philosophirens". ⁹⁰⁾ Das heißt: er verzichte auf die ganze Wahrheit, die allein die Philosophie besitzt und verharre in der Unwissenheit, in der der Glaube besonders existiert. Die Unwissenheit kann größer oder kleiner sein, und entsprechend ist dann die Intensität des Glaubens! Schopenhauers Vorstellungen vom Glauben rücken diesen in die Nähe der Unwissenheit, die fast an Dummheit grenzt.

Zur Stützung seiner Ansicht greift er zur Beweisführung mit Hilfe der Geistesgeschichte. Das Bekanntwerden des Abendlandes mit dem Wissen der Antike, das im 15. und 16. Jahrhundert begann, verursachte durch Ausweitung der Kenntnisse und Erkenntnisse eine sich anbahnende Auflösung der Nebel des Mittelalters, die sich über die englische Philosophie bis hin zu Kant verstärkte. ⁹¹⁾ Steigt aber das Wissen, dann muß notwendig der Glaube sinken, denn "Glaube und Wissen verhalten sich wie die zwei Schalen einer Waage." ⁹²⁾ Um seine Behauptung zu erhärten, weist Schopenhauer auf die Ereignisse zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als infolge der Napoleonischen Kriegszerstörungen und Raubzüge eine Vernachlässigung der Wissenschaften einsetzte, die einen Rückgang der Kennt-

89) H. V S. 153.

90) a.a.O.

91) H. VI S. 366.

92) a.a.O. S. 367.

nisse verursachte. Damals habe sich eine starke Belebung des Glaubens gezeigt. In den auf Napoleons Zeit folgenden Jahrzehnten des Friedens sei dagegen ein Anwachsen der Wissenschaften, gleichzeitig aber eine Abnahme des Glaubens festzustellen. Diese Beobachtung Schopenhauers enthält insofern einen richtigen Kern, als Krisenzeiten wie etwa die Jahre 1939-1948 die Menschen dem Glauben zugänglicher machen. Es ist aber sehr zu fragen, ob dies aus einer die Menschen überkommenden "Unwissenheit" geschieht. Wenn dies nämlich richtig wäre, dann würde auch eine nur vorübergehende Zunahme der Gläubigkeit im Widerspruch zur von Schopenhauer erhofften Fortentwicklung des Wissens tatsächlich einen Rückgang desselben bedeuten. Von einer stetigen Evolution zur Mündigkeit und geistigen Reife könnte dann nur schwerlich gesprochen werden. Der Tatbestand ist doch wohl eher so, daß Katastrophen im Leben des Individuums und der Völker gerade bloßlegen, daß das "Wissen" die Menschen in kritischen Situationen im Stiche läßt und sie, um mit Schopenhauer zu sprechen, "wie von außen kommend" einer anderen Erkenntnis, einer Gnosis besonderer Art teilhaftig werden läßt. Leider führt eben erst die Not nicht selten den Menschen an die Grenzen seiner Existenz und veranlaßt ihn, nach sich selbst zu fragen und macht ihn damit wissender. Darum muß Schopenhauers Kritik in Sachen des Glaubens recht bedenklich erscheinen, wenn nach seiner Argumentation der Glaube der geistigen Dunkelheit bedarf, weil er nur in ihr, wie sonst ein Licht, als Licht der Offenbarung zu leuchten vermag. Das Licht der Erkenntnis, die Philosophie, werde bei fortschreitender Entwicklung das Licht des Glaubens zum Erlöschen bringen. Schopenhauer gab sich also der Hoffnung hin, daß die Menschheit einer glaubenslosen Zeit philosophischer Erleuchtung entgegengehen würde.

Diese Hoffnung scheint ein Stück eigenen Glaubens gewesen zu sein, in Bezug auf dessen Verwirklichung er ein gewisses Schwanken verrät. Da die Menschheit sich noch im Stadium der ersten Kindheit befindet, vermag das Licht der Erkenntnis nicht allenthalben zu leuchten. In diesem Stadium betrachtet Schopenhauer den Glauben bzw. die Religion für das Volk als eine Notwendigkeit, ja als eine Wohltat. Allerdings ist es dem Glauben verwehrt, sich dem geistigen Fort-

schritt entgegenzustellen; macht er dennoch den Versuch, so ist er beiseite zu schieben. Wie schon erwähnt darf nicht übersehen werden, daß die Religion nur allegorisch annehmbar ist, wodurch sie der Kontrolle und der Beweisführung ent-
hoben ist. Statt beider verlangt sie Glauben, der letztlich mit der Religion iden-
tisch ist. Da der Glaube wie die philosophische Wahrheit sensu proprio wahr sein
will und nicht bereit ist, zuzugeben, nur allegorische Wahrheit zu verkünden,
muß er wegen des Anspruches auf Realismus Anstoß erregen. Dieser Anspruch wird
schließlich das Kriterium sein, an dem der Glaube scheitern wird, der keine Zu-
kunft hat. "Ein gewisser Grad allgemeiner Unwissenheit ist die Bedingung aller
Religionen, ist das Element, in welchem allein sie leben können. Sobald hinge-
gen Astronomie, Naturwissenschaft, Geologie, Geschichte, Länder- und Völker-
kunde ihr Licht allgemein verbreiten und endlich gar die Philosophie zum Worte kom-
men darf; da muß jeder auf Wunder und Offenbarung gestützte Glaube untergehen;
worauf dann die Philosophie seinen Platz einnimmt." ⁹³⁾ Und an anderer Stelle
gibt er seiner Zuversicht auf Erledigung des Glaubens bildhaften Ausdruck:
"Die Menschheit wächst die Religion aus, wie ein Kinderkleid; und da ist kein
Halten: es platzt. Glauben und Wissen vertragen sich nicht wohl im selben Kopfe:
sie sind darin wie Wolf und Schaaf in Einem Käfig; und zwar ist das Wissen der
Wolf, der den Nachbar aufzufressen droht." ⁹⁴⁾ Diese beiden Zitate machen
evident, daß Schopenhauer in die Vorstellung einer unablässigen geistigen Auf-
wärtsentwicklung geradezu verarrt war, deren Ergebnis neben anderen der Tod
des Glaubens sein mußte. Die Einseitigkeit seiner Einstellung versperrte ihm auch
psychologisch das Verständnis des Glaubens, und ein Glaubender konnte nur einer
sein, der sich im Zustande geistigen Unterentwickeltseins befand. Wie irrig und
kurzsichtig sein Weg war, lehren uns Naturwissenschaftler einhundert Jahre nach
Schopenhauer. Erinnert sei nur an Edgar Dacqué, Max Planck und Werner Heisen-
berg, welch letzterer 1967 in Weimar vor der Goethesellschaft sagte: "Eine
Wissenschaft aber, die nur noch richtig ist, in der sich die Begriffe 'Richtigkeit'
und 'Wahrheit' getrennt haben, in der also die göttliche Ordnung nicht mehr von

93) H. VI S. 366.

94) a.a.O. S. 417.

selbst die Richtung bestimmt, ist zu sehr gefährdet, sie ist...dem Zugriff des Teufels ausgesetzt." 95)

Neben der Linie der Geringschätzung und Abwertung des Glaubens verfolgt Schopenhauer aus ethischen Überlegungen heraus noch eine andere, positiv überraschende. Sie ist die Rechtfertigung aus G l a u b e n ! An der Rechtfertigung aus Glauben, am primus et principalis articulus der evangelischen Theologie ging Schopenhauer nicht vorüber. Hier ließ er die Konsequenz vermissen, weil ihm die Lehre von der Rechtfertigung eine gute und willkommene Anknüpfung bot. Im Gegensatz zur Lehre der Stoiker, Peripatetiker und Akademiker hält er es für ausgeschlossen, daß die Tugend eine ausreichende Grundlage für ein glückliches Leben bilde. "Allein die ernstliche und tiefe Lösung des Problems liegt in der Christlichen Lehre, daß die Werke nicht rechtfertigen." 96) Es ist erstaunlich, daß diese Aussage in einem Kapitel begegnet, das die Überschrift trägt: Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben! Er lehnt also die Rechtfertigung auf Grund der Werke, ja jedes opus operatum ab, da es ein motiviertes Handeln sei. Schopenhauer scheint auf Luthers Spuren zu gehen; denn Handeln aus einem Motiv muß ein äußeres Handeln bleiben und bringt nur äußerliche Werke hervor. Das ist aber Lehre des Christentums, das auf die Gesinnung des Menschen entscheidenden Wert legt. In diesem Zusammenhang weist Schopenhauer auf Luthers Schrift "die libertate Christiana" hin, 97) und fährt fort: "...da, nachdem der G l a u b e (von mir gesperrt!) eingetreten, die guten Werke ganz von selbst aus ihm hervorgehn, als Symptome, als Früchte desselben; aber durchaus nicht als an sich Anspruch auf Verdienst, Rechtfertigung, oder Lohn machend, sondern ganz freiwillig und unentgeltlich geschehend." 98) Schopenhauer entschuldigt sich beinahe, wenn er dazu bemerkt, daß für diese ethisch-dogmatischen Fragestellungen an und für sich die Philosophie nicht zuständig sei. Er führt sie indessen doch an als Beweis, daß seine Ethik, die er entwickelt hat, nur dem Ausdruck, d.h.: der Formulierung nach neu sei, inhaltlich aber mit christlicher Auffassung

95) Zitat in "Stimme der Zeit", Heft 5/1969 S. 345.

96) H. III S. 692; H. II S. 621; vgl. auch D. XI S. 149 (§ 224)!

97) Vgl. Nr. 23 und 24!

98) H. II S. 482 f.; ähnlich H. II S. 624, D. X S 518, 533, 575; D. XI S. 505 f. (§ 645).

Übereinstimme.⁹⁹⁾ Das ist aber ein Irrtum, das Gegenteil wäre richtiger. Wer den Glauben abwertet, entwertet, ja ihn für moribund hält, kann nicht mit Fug und Recht die auf diesem Glauben basierende Rechtfertigung und die sich daraus ergebende Gesinnung und Sittlichkeit für seine philosophische Ethik in Anspruch nehmen. Hier klappt ein offener Widerspruch, der sich nur so einigermaßen erklären läßt, daß Schopenhauer seine Philosophie und Ethik nicht nur in der Nachbarschaft des Buddhismus und des Brahmanismus, sondern auch gerade in der des Christentums wissen wollte, in dessen Wirkungsbereich er lebte und das er glaubte, philosophisch Überwinden zu können.

Als Ergebnis bleibt, daß Schopenhauer die Rechtfertigung aus Glauben begrifflich, aber in keiner Weise mit dem theologisch-dogmatischen Inhalt seinem System einfügt. Und das konnte er auch von seiner Ausgangsstellung gegenüber christlichen Lehraussagen nicht. Daran ändert selbst seine Berufung auf Paulus, Augustin und Luther nichts. Sein Verständnis der Rechtfertigung ist ein ethisches, nicht das biblische und reformatorische. Wir können seiner Meinung, daß seine Lehre "die eigentliche Christliche Philosophie" zu nennen sei – "so paradox Dies Denen scheinen mag, die nicht auf den Kern der Sache gehn, sondern bei der Schale stehn bleiben,"¹⁰⁰⁾ nicht beipflichten; wir müssen vielmehr zurückgeben, daß er bei dem Problem der Rechtfertigung am Kern, nämlich am Glauben, vorbeiging und die Schale behielt.

Schließlich sei noch auf eine interessante Beobachtung Schopenhauers im Blick auf zwei der von ihm sogenannten drei Theologaltugenden – das Christentum kennt nach seiner Meinung keine Kardinaltugenden – hingewiesen: auf den Glauben und die Liebe. "Der Glaube ist wie die Liebe: er läßt sich nicht erzwingen."¹⁰¹⁾ Deshalb hält er einen staatlichen Schutz des Glaubens und seiner kirchlichen Einrichtungen für abwegig und unterstellt der Religion, besser der Kirche, ein schlechtes Gewissen. Vor über einhundert Jahren hat also Schopenhauer das wieder

99) H. II S. 483.

100) H. VI S. 334.

101) H. VI S. 417.

aktuell gewordne Problem der Gotteslästerung bzw. des Religionsvergehens und seine Ahndung durch das Strafgesetz aufgegriffen. Die Strafbarkeit der Gotteslästerung in christlichen Ländern ist seiner Meinung nicht vereinbar mit der Klage, die darüber geführt wird, wenn christlichen Missionaren bei ihrer Arbeit unter Angehörigen nichtchristlicher Religionen Hindernisse in den Weg gelegt werden: "Und dann schreien sie Zeter, wenn ein Mal ein chinesischer Kaiser, oder Großmandarin von Tunkin solchen Leuten die Köpfe abschlägt." ¹⁰²⁾ Wie erzwungene Liebe nur Haß erzeugt, so ruft erzwungener Glaube Unglauben hervor. Das ist der falsche Versuch, den Glauben zu verbreiten, dem Schopenhauer eigentlich seine Zustimmung geben mußte. Allein er bemerkt mehr oder weniger ironisierend: "Nur ganz mittelbar und folglich durch lange zum Voraus getroffene Anstalten kann man den Glauben befördern, indem man nämlich ihm ein gutes Erdreich, darauf er gedeiht, vorbereitet: ein solches ist die Unwissenheit.." ¹⁰³⁾ Damit aber sagt uns Schopenhauer nichts Neues. Das ist seine immer wiederkehrende Einstellung zum Glauben.

Darüber können gelegentlich anders klingende Äußerungen und ein abgewandelter Gebrauch des Begriffes Glauben nicht hinwegtäuschen. So wenn er in seiner "Kritik der Kantischen Philosophie" die "aus Achtung vor dem erkannten Gesetz und dem Begriff der Pflicht, und nach einer der Vernunft in abstracto bewußten Maxime" vollzogene Tat als dem echten Geist der Tugend entgegenstehend bezeichnet und fortführt: "Daher lehrt auch das Christenthum mit Recht, ...daß nicht die verrichteten Werke (opera operata), sondern der Glaube, die ächte Gesinnung, welche allein der heilige Geist verleiht...sälzig mache und erlöse." ¹⁰⁴⁾ Der Glaube (echte Gesinnung) und der heilige Geist werden offensichtlich nur um der Kritik willen an Kant verwendet! Der Glaube erscheint hier nicht als eine durch den heiligen Geist mittels der Gnade empfangene Gabe, die die persönliche Aneignung des Heils gewährt, das in Jesus Christus gegenwärtig ist. Jesus Christus und der Glaube sind aber für den Christen nicht voneinander trennbar,

102) a.a.O. Ahnmerk.

103) a.a.O. S. 417 f.

104) H. II S. 624.

wohl aber für Schopenhauer. Denn sein Begriff des Glaubens ist bei genauerem Zusehen an obiger Stelle kaum etwas anderes als eine Form der Erkenntnis oder eine Erkenntnisweise.

5. Die Gnadenwahl (Prädestination)

Die Lehre von der Gnadenwahl bestätigte Schopenhauer, was er auf philosophischem Wege erkannt hatte. Wenn auch der Wille, das Ding an sich, frei ist, so ist das Individuum, die Person, "nicht Wille als Ding an sich, sondern schon Erscheinung des Willens.., als solche schon determiniert und in die Form der Erscheinung, den Satz vom Grund, eingegangen." ¹⁰⁵⁾ Infolge seiner Determiniertheit ist diesem Individuum die Tugend nicht lehrbar. "Man wird sich endlich entschließen müssen, einzusehn, was auch der Christlichen Lehre von der Gnadenwahl den Ursprung gab, daß, der Hauptsache und dem Innern nach, die Tugend gewissermaßen wie der Genius angeboren ist." ¹⁰⁶⁾ Mit Hilfe dieser Gedanken glaubte er, der Entstehung des Dogmas von der Prädestination auf der Spur zu sein. Er suchte selbstverständlich keine theologische Erklärung, vielmehr eine anthropologische: das Dogma entstand seiner Meinung nach aus der Überlegung, daß der Mensch sich nicht verändert. Denn Leben und Wandel des Menschen, d.h. sein empirischer Charakter, ist nichts anderes als die Entfaltung des intelligiblen Charakters; mit anderen Worten: die im Kinde bereits erkennbaren, unveränderlichen Anlagen bleiben für das ganze Leben bestimmend.

Diesen Tatbestand fand Schopenhauer beschrieben als Gnadenwahl und Ungnadenwahl Römer 9, 11-24. Aber sehr zu Unrecht bezieht er diese Stelle in seine Gedankengänge ein; denn er übersieht wissentlich jeglichen theologischen Bezug. Paulus spricht klar von dem in aller Freiheit handelnden Gott, der die Freiheit hat, sich eines Menschen zu erbarmen, aber auch einem Menschen das Erbarmen zu versagen. Das von Paulus verwendete Gleichnis vom Töpfer aus Jes. 45 ist nach Schopenhauer ein mißlungener Versuch, die Schwierigkeiten des Dogmas von der Prädestination zu überwinden. Wäre es Paulus gelungen, dann wäre dies das Ergebnis: "Es fürchte die Götter/Das Menschengeschlecht!/Sie halten die Herrschaft/In ewigen Händen;/Und können sie brauchen/Wie's ihnen gefällt." ¹⁰⁷⁾ Obwohl er fortfährt: "Dergleichen Betrachtungen sind aber eigent-

105) H. II S. 135.

106) a.a.O. S. 624.

107) Vgl. für den Zusammenhang H. II 346 f. I (Iph. IV, 5).

lich unserm Gegenstand fremd" ¹⁰⁸⁾, so ließ ihn doch das Problem nicht los. Das war auch von seiner Ausgangsposition aus unmöglich.

Besonders deutlich wird dies erkennbar in seiner gekrönten "Preisschrift über die Freiheit des Willens" vom Jahre 1839. Dort stellt er die Thesen auf, daß einmal einem Menschen unter gegebenen Umständen nur eine Handlung möglich sei, und daß zum anderen der ganze Lebenslauf eines Menschen nicht einmal im geringsten, so wie er verlaufen ist, anders hätte verlaufen können.

Daraus folgert er: "Alles was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten geschieht nothwendig. Quedquid fit necessario fit." ¹⁰⁹⁾

Diese Worte erinnern sehr an Melancthons deterministische und prädestinationistische Lehre, die er in den Loci 1521, aber später nicht mehr, vertrat: quandoquidem omnia quae eveniunt, necessario iuxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas.

Schopenhauer vertritt in gewisser Weise mit Melancthon, ohne sich auf ihn zu beziehen, die Auffassung, daß wir nur durch unsere Taten erfahren, wer und was wir sind. Es ist nun recht aufschlußreich, zu sehen, daß Schopenhauer bemüht ist, seine oben angeführten Thesen nicht allein mit Argumenten anderer Philosophen zu stützen, vielmehr greift er auch zu biblischen Zitaten und beruft sich zudem auf Luther. Zur Entwaffnung kirchlicher Bedenken gegen seine Behauptung führt er Jer. 10, 23 an: des Menschen Tun steht nicht in seiner Gewalt, und es liegt in niemandes Macht, wie er wandle oder seinen Gang richte. Bezeichnenderweise läßt er die ersten Worte dieses Zitates weg, die seine Konzeption stören: "Ich weiß, Herr, daß..(Zitat)". Zu einem der wichtigsten Zeugen seiner Kritik an der Willensfreiheit macht er Luther, aus dessen Schrift "de servo arbitrio" u.a. folgende Sätze herangezogen werden: quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur liberum arbitrium nihil esse... ¹¹⁰⁾ und weiter: contra liberum arbitrium pugnant scripturae testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota scriptura. ¹¹¹⁾ Schopenhauers in verschiedenen Zu-

108) a.a.O. S. 347.

109) H. IV S. 60; ähnlich H. V S. 461 und 505.

110) Clemen III S. 215; H. IV S. 63 f.

111) Clemen III S. 287.

sammenhängen erscheinende Äußerungen zum philosophischen Determinismus und zur Prädestination lassen die Übergänge fließend sein; auch die beigebrachten Zitate verwischen die Konturen. Dem Lutherischen "nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate" ¹¹²⁾ setzt er in den Parerga zur Seite: "Demnach ist der ganze empirische Verlauf des Lebens eines Menschen, in allen seinen Vorgängen, großen und kleinen, so nothwendig vorherbestimmt, wie der eines Uhrwerks." ¹¹³⁾ Hier sind aber zwei wesentliche Anmerkungen zu machen: hinter Luthers necessitas verbirgt sich die omnipotentia Dei, "qui libertate sua necessitatem imponat nobis" ¹¹⁴⁾; wer setzt in dem scheinbar einleuchtenden Bild vom Uhrwerk dieses in Bewegung, und wer hält es in Bewegung? Darüber reflektiert Schopenhauer nicht, zieht aber eine Parallele zum Brahmanismus, nämlich zu der Lehre, daß Brahma jedes Menschen Leiden und Tun kurz vor dem Beginn seines Lebenslaufes vorherbestimmt habe: "Die selbe Einsicht scheint dem Christlichen (sogar schon Paulinischen) Dogma von der Gnadenwahl zum Grunde zu liegen." ¹¹⁵⁾ Wiederum wird offenbar, wie Schopenhauer mit dem Problem der Gnadenwahl innerhalb der Sphäre menschlicher Erkenntnis und Einsicht verharret. Damit steht er aber in völligem Gegensatz zu dem von ihm genannten Paulus. Nur einmal unternimmt er einen bescheidenen Versuch, sich dem wahren Verständnis der Prädestination von weitem ein wenig zu nähern. Das geschieht, bei einem Vergleich zwischen Prädestination und Fatalismus. "Prädestination und Fatalismus sind nicht in der Hauptsache verschieden, sondern nur darin, daß der gegebene Charakter und die von außen kommende Bestimmung (von mir gesperrt) des menschlichen Thuns bei jener von einem erkennenden, bei diesem von einem erkenntnißlosen Wesen ausgeht. Im Resultat treffen sie zusammen: es geschieht was geschehen muß." ¹¹⁶⁾ Eine gewisse Transzendenz schimmert durch, allein es bleibt unklar, wen oder was sich Schopenhauer unter dem "erkennenden Wesen" vorstellt, von dem die von außen kommende Bestimmung ihren Ausgang nimmt. Der Begriff Gott wird im Zusammenhang mit der Prädestination auch hier peinlich vermieden.

112) a.a.O. S. 215; H. IV S. 68.

113) H. VI S. 242.

114) Clemen III S. 213.

115) H. VI S. 243.

116) a.a.O. S. 251.

In dem mehrfach erwähnten Kapitel "Ueber Religion" im 2. Band der Parerga und Paralipomena unterwirft er Augustins Prädestinationslehre einer scharfen Kritik und zwar als ein Beispiel für das Absurde, wobei er als absurd den Versuch bezeichnet, theologische Verbindungslinien zwischen den "heterogenen Lehren" des Alten und Neuen Testaments zu ziehen. Dabei hält Schopenhauer für das besonders Anstößige und Absurde die Tatsache, daß nach alttestamentlicher Lehre der Mensch als Werk eines fremden Willens aus dem Nichts hervorgegangen sei. Die Vorstellung von der buddhistischen Metempsychose könnte das Problem erträglicher machen, indem sie erklärt, daß der Mensch aus einer früheren Welt und Zeit mitbringt, was er Positives oder Negatives tat. Diese Zwischenbemerkung mindert aber nicht seine kritische Einstellung, im Gegenteil. Die Frage wird noch schlimmer dadurch, daß Augustin nur wenige erwähnt sein läßt, die Masse aber infolge der Prädestination dem Verderben, der ewigen Höllenqual anheimfallen läßt. "Sensu proprio genommen, wird hier das Dogma empörend." ¹¹⁷⁾ Da Schopenhauer die Verdammung der Masse als Wirkung der Erbsünde, als unvermeidliche Folge des ersten Sündenfalles betrachtet, so hätte der, der die Menschen schuf – er vermeidet "Gott zu sagen – dies voraussehen müssen. Wie aber vertragen sich Verdammung und Feindesliebe, die der gleiche Gott gebietet und von seinen Bekennern verlangt? Und Schopenhauer fährt spottend fort, daß man den Eindruck gewinne, "als hätte der liebe Gott die Welt geschaffen, damit der Teufel sie holen solle." ¹¹⁸⁾

Diese seine sarkastische Bemerkung hat ihn aber nicht zufrieden gestellt, und er schwächt sie ein wenig ab, indem er meint, daß man das Dogma von der Prädestination auch sensu allegorico verstehen könne. Das allegorische Verständnis würde das Dogma erträglicher machen, indem man die vom jüdischen Theismus abgelehnte Lehre von der Metempsychose, die zu allen Zeiten bei den meisten Völkern zu finden sei, zur Deutung verwende. Papst Gregor I. kam nach Schopenhauer solch einer Überlegung entgegen, weil er die Lehre vom Fegefeuer ausbildete unter Verbindung von Hades-Vorstellungen und Gedanken, die auf Matth. 5, 26 und

117) a.a.O. S. 387.

118) H. VI S. 388.

1. Kor. 3, 13-15 beruhen. Schopenhauer interpretiert diese Grundzüge der späteren kirchlichen Lehre vom Fegefeuer so, daß dieses als eine Art Ersatz der Metempsychose erscheint, zumal das Purgatorium einen Läuterungsprozeß einschließt. Jesus spricht an der obigen Stelle in der Bergpredigt von einem Herauskommen erst nach Bezahlung des letzten Hellers, und Paulus redet von einem Offenbar-Werden durchs Feuer. Schopenhauer nimmt keinen Bezug auf die in der Kirchenlehre vom Fegefeuer verwendeten neutestamentlichen Zitate, in denen der Gedanke des Gerichtes enthalten ist, mit dem die von ihm auf eine Ebene mit dem Purgatorium gehobene Metempsychose absolut nichts zu tun hat. Der Versuch Schopenhauers, auf diese Weise das Verständnis der Prädestinationslehre im allgemeinen und der Augustins im besonderen zu erleichtern, ist gescheitert. Die Bedingungslosigkeit der Gnade Gottes und Gottes in der Nichterwählung sich zeigende Gerechtigkeit lassen sich von dieser Lehre nicht ablösen, wenn man nicht nur eine leere Schale in der Hand halten will.

Das scheint er verspürt zu haben, deshalb kann er der Auslegung sensu allegorico noch eine andere Wendung geben, nämlich im Sinne seiner Philosophie. Mit dieser stimmt die kleine Zahl der Auserwählten Augustins insofern überein, als nur wenige zur Verneinung des Willens und somit zur Erlösung gelangen. Fast mit Notwendigkeit weist er auf das Nirvana des Buddhismus hin. "Was hingegen das Dogma als ewige Verdammniß hypostasirt, ist eben nur diese unsere Welt: der fallen jene Uebrigen anheim. Sie ist schlimm genug: sie ist Purgatorium, sie ist Hölle, und an Teufeln fehlt es auch nicht darin." ¹¹⁹⁾ Nun, diese weltimmanente Deutung geht am Kern der Sache vorbei, und dennoch ist er zu der Feststellung bereit, daß Augustins Auffassung "an sich" richtig ist, weil nur wenige zur Gruppe der Seligen, aber die meisten zu den Verlorenen zählen. Unter dem wiederholten Hinweis, daß Augustins Auffassung sogar eigentlich im Buddhismus und Brahmanismus vorhanden sei, schwächt er die starke Kritik, von der oben die Rede war, ab. Doppelseitigkeit und Zwiespältigkeit sind aber Schopenhauer in religiösen Fragen nicht fremd. Das resultiert daraus, daß er sich letztlich von einer doppelten Betrachtungsweise der Religion nicht frei machen kann, wie wir bereits mehrfach

119) a.a.O. S. 391.

sahen. Einmal ist dem Volk die Wahrheit nur allegorisch, symbolisch oder mythisch nahezubringen, d.h. die Religion ist die Metaphysik des Volkes; zum anderen darf die Religion nicht eingestehen, daß sie nur allegorisch zu begreifen ist: sie spricht also bewußt die Unwahrheit. Von zwei verschiedenen, sich ausschließenden, ja aufhebenden Voraussetzungen läßt sich indessen kein eindeutiges Urteil finden.

Um es noch einmal drastisch zu zeigen: Man kann folgende Äußerungen nicht auf einen Nenner bringen, daß "die Augustinische, auch von Luther bekräftigte Lehre das vollkommene Christenthum" ¹²⁰⁾ sei, und wenn es anderen Ortes heißt, daß alle Widersprüche Augustins verschwinden, "sobald man ... erkennt, daß der Mensch nicht das Werk eines andern, sondern seines eigenen Willen sei. Dann ist sogleich Alles klar und richtig: dann bedarf es keiner Freiheit im Operari: denn sie liegt im Esse, und eben da liegt auch die Sünde, als Erbsünde: die Gnadenwirkung aber ist unsere eigene. - Bei der heutigen rationalistischen Ansicht hingegen erscheinen viele Lehren der im Neuen Testament begründeten Augustinischen Dogmatik durchaus unhaltbar...z.B. die Prädestination." ¹²¹⁾ Das schwierige, seit Justin von den Theologen bis zur Gegenwart behandelte, aber noch nicht befriedigend gelöste Problem der Prädestination läßt sich nicht an Gott und Gottes Freiheit vorbei irgendwie einer Lösung entgegenführen. Dazu wissen wir durch Luther und durch Karl Barth, daß Jesus Christus der Schlüssel zum christlichen Verständnis der Prädestination ist. Wenn das aber richtig ist, dann ist Schopenhauers Versuch, auf philosophischem Wege eine Bestätigung der Gnadenwahl zu finden, oder wie wir eingangs des Abschnittes sagten, gefunden zu haben, nicht gelungen.

Eine Überlegung ist Schopenhauer als Gegner der Geschichte entgangen: Die Prädestinationslehre Augustins nimmt der Geschichte jeden Sinn und jegliche Bedeutung. Hier hätte Schopenhauer einen Bundesgenossen finden können!

120) H. VI S. 386.

121) H. II S. 481 Anmerkung.

6. Der Tod: Ende oder Durchgang?

Seelenwanderung, Unsterblichkeit und Tod umschreiben einen Problemkreis, der zu den Urfragen der Menschheit und aller Religionen gehört. Hier ist die Grenze gesicherten menschlichen Wissens erreicht, aber wahrscheinlich ist das einer der Gründe, weshalb der Mensch aller Kulturstufen von diesem Fragenkreis nicht loskommt und um Antworten ringt, die ihm denkmäßig nicht genügen. Jede Antwort zieht eine neue Frage nach sich und ruft neue Ungewißheit hervor. Eine innere Gewißheit und Ruhe vermag allein die Religion, der Glaube zu vermitteln.

Dieser Glaube hat sich vor allem nach Schopenhauer konkretisiert in der Vorstellung der Metempsychose bei vielen Völkern und in vielen Religionen, worauf im vorhergehenden Abschnitt hingewiesen wurde. Ja, er bezeichnet den Mythos von der Seelenwanderung als den, der der philosophischen Wahrheit, d.h. dem Denken, am nächsten steht und gradezu als ein Zeichen der Mündigkeit des seiner Meinung ältesten Volkes, der Inder.¹²²⁾ Diese Mündigkeit ist nicht zu finden bei den Völkern, die sich zur jüdischen Religion und zu den beiden aus ihr hervorgegangenen, dem Christentum und dem Islam, bekennen, da diesen Religionen die Seelenwanderung unbekannt ist, ebenso die Unsterblichkeit. Es fällt übrigens auf, daß Schopenhauer nicht immer ganz klar zwischen Metempsychose und Unsterblichkeit unterscheidet, vielmehr entsteht der Eindruck, daß er beide bis fast zur Identifikation annähert. Denkmäßig und sachlich ist dies aber nicht richtig.

Obwohl Schopenhauer aus Abneigung gegen das Judentum kräftig wider die Schöpfung aus dem Nichts polemisierte, ist zu sagen, daß theoretisch zu einer creatio ex nihilo die Lehre von der Metempsychose oder der Unsterblichkeit passen würde. Denn wieso muß mit Notwendigkeit bei der Schöpfung aus dem Nichts der Tod das absolute Ende sein? Auf diese Frage hatte er keine Antwort, und zwar sicherlich aus dem eben angegebenen Grunde seiner Abneigung gegen das Judentum. Es bleibt indessen die Frage offen: Weshalb muß aus nichts Gewordenes unbedingt wieder zu nichts werden? Ganz so radikal und ausgeglichen ist die Meinung des Alten Testaments nicht, wenn auch der Tod das Ende sein kann (Gen. 3, 19)

122) D. XI S. 524 (§ 666).

und die Auferstehungshoffnung erst eine recht schüchterne ist. Für das Neue Testament, dem er indischen Ursprung, zumindest indischen Geist unterstellt, vindiziert er, sich einmal mehr in gewisser Weise widersprechend, eine Unsterblichkeitslehre. Auch durch das Zeugnis der ältesten Kirchengeschichte sowie der Ketzer und Gnostiker werde bewiesen, daß gerade diese dem Urglauben der Metempsychose zugetan waren. Selbst das Judentum habe sich davon, wie Tertullian und Justin in seinem Dialoge mit Tryphon mitteilen, nicht völlig frei gehalten. Schopenhauer erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Legende, daß Abels Seele in den Leib Seths und dann in den Moses' gewandert sei.¹²³⁾ Seiner Auffassung nach wird auch das Petrusbekenntnis Matth. 16, 13 ff. nur verständlich, wenn sich dahinter das Dogma (1) von der Metempsychose verbirgt. Die Antwort der Jünger auf Jesu Frage, für wen ihn die Leute halten, sei er Johannes der Täufer, Elia, Jeremia, der Propheten einer oder (Luk. 9, 19) "der alten Propheten einer sei auferstanden", mache deutlich, es werde den Juden unterschoben, des Glaubens zu sein, ein vor sechs- bis siebenhundert Jahren verstorbener Prophet könne auferstehen. Schopenhauer ignoriert mit dieser ungenügenden Auslegung von Matth. 16 und Luk. 9 die jüdische Messiaserwartung, deren Begründung und Inhalt nicht aus der Vorstellung von der Metempsychose oder der Unsterblichkeit entsprangen. Die heilsgeschichtliche und eschatologische sowie nicht unpolitische Fragestellung zur Zeit Jesu nimmt er überhaupt nicht zur Kenntnis.

Aber zurück zur Frage des Todes, mit der Seelenwanderung und Unsterblichkeit genetisch verbunden sind. Denn nur durch den unvermeidlichen Eintritt des Todes, durch die Begrenztheit unserer leiblichen Existenz werden beide relevant. Seelenwanderung und Unsterblichkeit suchen je auf besondere Weise des Menschen Frage zu beantworten, was nach dem Tod geschieht; ob er das unabwendbare absolute Ende, ein Durchgang oder gar ein Neuanfang ist. Auf diese verschiedenen Fragen hat Schopenhauer bereits in seinen Erstlingsmanuskripten eine sehr lapidare Ant-

123) H. III S. 580; diese Legende steht nach Sch.s Meinung im Talmud. Er verwechselt aber wahrscheinlich den Talmud mit Philos Schrift "de posteritate Caini"; vgl. dazu Th WBNT Bd. I S. 687f

wort gegeben: "Daß die Leute sich einbilden und darauf bestehen, der Tod sei nicht der Tod, sondern der Anfang eines neuen Lebens, das ist eben der größte aller Irrthümer und der abstrakte Ausdruck jenes Grundirrhums, jenes praktischen Irrthums (Sünde, Erbsünde) der das Leben selbst ist." ¹²⁴⁾

Da die Gedanken über und um den Tod allgemein menschlich sind, sind sie nach Schopenhauer einer der Ursprünge nach Metaphysik. Alle Religionen beschäftigen sich in ausgiebiger Weise mit dem Problem des Todes, und zugleich haben dadurch die Menschen ein besonderes Interesse an ihren Göttern, sofern sie des Glaubens sind, daß die Götter ihnen ein Fortleben nach dem Tode oder die Unsterblichkeit verschaffen und sichern. Aus dem Interesse der Ohnmacht gegenüber dem Tod zieht Schopenhauer den Schluß, daß bei Abwesenheit desselben die Menschen dem Atheismus huldigen würden. ¹²⁵⁾ Da aber die Mehrzahl der Menschen eher der erstern Auffassung zuneige, so sei ein dauernder Einfluß materialistischer oder auch skeptischer Gedankensysteme auf die Menschen unmöglich. ¹²⁶⁾

Da der Eintritt des Todes unvermeidlich ist, beschäftigen sich die Menschen mit dem Zeitpunkt ihres Sterben-Müssens. Viele haben den Wunsch nach einem plötzlichen und überraschenden Tod. Dieser Wunsch ist für Schopenhauer nur so erklärbar, daß die Menschen den christlichen Standpunkt der "Vemeinung des Willens zum Leben" ¹²⁷⁾ nicht mehr einnehmen, sondern "heidnisch" denken, indem sie ihr Leben bejahen. Es scheint auch hier wieder seine Schau des Wesens des Christentums durch. Von daher hält er "das christliche Gebet um Bewahrung vor plötzlichem Tod" für richtig und sinnvoll. ¹²⁸⁾ Nun kennt das Christentum gerade eine große Fürsorge in der Sterbestunde, d.h. eine rechte Vorbereitung auf den Tod etwa durch die Beichte, durch den Empfang des Abendmahles oder der letzten Ölung, durch Gebete zur Bewahrung vor einem schlimmen Ende. Wir erinnern in diesem Zusammenhang an ein Lied Martin Behms, des einstigen Pfarrers aus Lauban, in dem es heißt: "Behüte mich vor schnellem Tod". ¹²⁹⁾ Einen ähnlichen Passus finden wir in der Litanei: "Vor bösem schnellen Tod... behüt uns,

124) D. XI S. 82 (§ 126).

125) Vgl. H. III S. 177 f.

126) Bei dieser Beweisführung entsteht eine Verbindungslinie zwischen Atheismus und Materialismus, die Sch. sonst bestreitet. Siehe oben S. 8 f. f.

127) H. III S. 699; s. oben S. 22 f. f.

128) D. XI S. 269 (§ 177).

lieber Herre Gott." ¹³⁰⁾ Der Wunsch des Christen zielt aber darauf hin, vom Leibe befreit zu werden, nur so sei verständlich, daß nach Schopenhauer Paulus geradezu die Gemeinschaft der Seele mit dem Leib bejammere. Infolgedessen kann für Paulus der Tod nicht furchtbar sein. Denn sonst könnte er 1. Kor. 15, 31 nicht schreiben: "Ich sterbe täglich"; mit diesen und anderen Worten erscheine Paulus der Tod als "eine willkommene Erlösung" (Phil. 1. 23). ¹³¹⁾ Wir müssen aber hinzufügen, daß die Erlösung nicht in ein Nichts hinein geschieht, sondern in die Gemeinschaft mit dem auferstandenen und erhöhten Herrn. Dies übersieht Schopenhauer, und er nimmt Bezug auf obige Philipperbriefstelle, weil er der irrigen Meinung ist, daß das Christentum, genauer das Neue Testament die Lehre von der Unsterblichkeit kenne. Er hat es nicht unternommen, dem theologischen Sinn der Formel $\sigma\upsilon\iota\lambda\psi\epsilon\sigma\tau\acute{\eta}\nu\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ nachzuspüren. Ohne dieses Nachspüren kann er jedoch nicht zu einem Verständnis der christlichen Todesvorstellung gelangen, die ihren Sinn allein von Jesus Christus her erhält. Sein Versuch, indische Vorstellungen der christlichen Todesvorstellung anzunähern oder gar gleichzustellen, war zum Scheitern verurteilt. Der christlichen Botschaft ist die dualistische Theorie, daß beim Tode sich die Seele vom Leibe löst, fremd. Der Tod ist das natürliche Ende des Individuums, das der Mensch mit allen Lebewesen gemeinsam hat. Und doch gibt es einen fundamentalen Unterschied zwischen dem "Enden" der übrigen Kreatur und dem Sterben des Menschen. Der Mensch, der von der Botschaft Jesu Christi ganz durchdrungen ist, stirbt diesem Leben ab. Er erfährt das Sterben des "alten Menschen", ohne dabei während der Dauer des Lebens auf der Erde völlig zum Ziele zu gelangen. Das Freisein von dem alten Menschen wird aber erst erreicht im Sterben, und dieses Freisein führt den Christen aus der Christusferne in die Gemeinschaft mit dem Herrn. Von hier aus erschließt sich der Sinn der oben angeführten Stellen 1. Kor. 15, 31 und Phil. 1, 23; erinnert sei auch noch an 2. Kor. 5, 6 ff. Eine Unsterblichkeitslehre, wie sie Schopenhauer dem Neuen Testament unterschiebt, läßt sich aus den Worten des Paulus nicht herauslesen. Auch eine "Verneinung des Willens zum Leben" wird nicht gefordert. Der Zusammenhang Phil. 1, 21-26 lehrt das Gegenteil. Was würde übrigens im

130) a.a.O. Nr. 138.

131) D. X S. 546.

Falle der Richtigkeit der Vorstellungen Schopenhauers aus Jesu Ethik werden?
Diese Frage weist schon auf den nächsten Abschnitt, in dem zu zeigen sein wird, daß die Verwirklichung sittlicher Forderungen, die Verwirklichung des Guten vor dem Tode nicht über den Weg eines Quietismus durch Verneinung des Willens zum Leben erreichbar ist.

Schauen wir zurück, dann ist zu sagen, daß Schopenhauer von seiner Grundhaltung aus nicht zu einem Verständnis der christlichen Todesvorstellung gelangen konnte, da er bewußt den Glauben an und die Hoffnung auf Christus außer Betracht ließ. Unbewiesene Verbindungslinien zwischen indischer Religiosität und dem Neuen Testament mußten auch hier seinen Blick trüben.

Anhangsweise sei erwähnt, daß Schopenhauer gelegentlich auf den Ort der Abgeschiedenen, auf Himmel und Hölle zu sprechen kommt. Das geschieht aber ohne besondere Reflexion, erst recht ohne biblische oder gar theologische Vertiefung. Darum redet er sarkastisch von der Welt mit ihrem Leiden als von der Hölle, oder er meint, die Protestanten ließen sich die ewigen Höllenstrafen nicht nehmen, sicherlich in dem Glauben, es werde so schlimm nicht werden. Ironisierend stellt er sich den Himmel als einen Ort der Langweile vor, da alle Qualen in die Hölle versetzt werden. Solche Bemerkungen sind kein sinnvoller Beitrag zur Frage, was geschieht nach dem Tode, was kann der Mensch danach erhoffen.

III. FRAGEN CHRISTLICHER ETHIK BEI SCHOPENHAUER

VORBEMERKUNG

Da Schopenhauers Begriff der Religion einerseits vom Brahmanismus und Buddhismus, andererseits vom Atheismus bestimmt ist, so ist es begreiflich, daß ethische Fragen für ihn bedeutend wesentlicher sind als dogmatisch-theologische. Seine Ethik ruht in sich bzw. im Menschen; infolgedessen fehlt ihr eine letzte Instanz der Verantwortlichkeit. Unbeschwert formuliert er in seiner nicht gekrönten Preisschrift "Über die Grundlagen der Moral: "Die Ethik ist in Wahrheit die leichteste aller Wissenschaften, wie es auch nicht anders zu erwarten steht, da Jeder die Obliegenheit hat, sie selbst zu konstruieren, selbst aus dem obersten Grundsatz, der in seinem Herzen wurzelt, die Regel für jeden vorkommenden Fall abzuleiten: denn Wenige haben die Muße und Geduld, eine fertig konstruierte Ethik zu erlernen. Aus der Gerechtigkeit und Menschenliebe fließen sämtliche Tugenden, daher sind jene die Kardinaltugenden, mit deren Ableitung der Grundstein der Ethik gelegt ist. - Gerechtigkeit ist der ganze ethische Inhalt des Alten Testaments, und Menschenliebe der des Neuen: diese ist die *καὶ ἐν ἑαυτοῖς* (Joh. 13, 34), in welcher, nach Paulus (Römer 13, 8-10) alle Christlichen Tugenden enthalten sind." ¹⁾ Seine Ethik wurde somit fast zu einer privaten und ganz persönlichen Angelegenheit; jedenfalls verrät sie kaum etwas von Allgemeingültigkeit, da sie keine vom Individuum unabhängige Grundlage kennt. Wir haben bereits bei der Darstellung der Gedanken und Urteile Schopenhauers über dogmatische Probleme gesehen, daß auch diese bei ihm weitgehend von ethischen Fragestellungen begleitet sind. Er ist bestrebt, alles Dogmatische ins Ethische zu verkehren. Daß ihm dabei Fehldeutungen und Mißdeutungen biblisch-theologischer Begriffe und ihrer Inhalte unterlaufen, ist eine sichtbar gewordene Konsequenz seines Verfahrens, das ein wenig gewaltsam Verbindungslinien, ja Kongruenz zwischen seinen eigenen, indischen und christlichen Vorstellungen herstellen will.

1) H. IV S. 230.

1. Die Askese

Das Problem der Askese ist ein genuiner Bestandteil in Schopenhauers philosophischen Überlegungen. Das lassen schon die Erstlingsmanuskripte klar erkennen. Immer wieder kommt er in diesen auf die Askese und auf asketische Einzelleistungen zu sprechen.²⁾ Er beschreibt die Askese und definiert sie als "Zurückweisung alles Zeitlichen",³⁾ als Negation des zeitlichen Bewußtseins im Gegensatz zur hedonistischen Affirmation desselben in Form der Befriedigung des Geschlechtstriebes,⁴⁾ als Verneinung des Willens zum Leben oder als Weltüberwindung. Dabei differenziert er die Askese etwa als Keuschheit, Armut, Kasteiung und Bußübung.⁵⁾ Der höchste Grad derselben ist der Hungertod,⁶⁾ den er damit bewußt nicht dem Selbstmord, den er eindeutig verurteilt, subsumiert. Die Reihe der Vertreter solcher asketischer Haltungen ist recht bunt. Neben Mönchen und Anachoreten erscheinen protestantische Gruppen wie die Quäker und die Hermhuter⁷⁾; Goethes "schöne Seele"⁸⁾ wird mehrfach erwähnt und endlich begegnen Könige, Helden und Glücksritter,⁹⁾ die aus lebensbedingten Anlässen Einsiedler und Mönche wurden. Der Hinweis auf die verschiedenartigen Vertreter einer asketischen Haltung führt Schopenhauer unweigerlich aus der Philosophie hinaus in die religiöse Erscheinungswelt, die ihm fast allein dafür Beispiele bietet. So kann es nicht ausbleiben, daß er seine philosophische These von der Verneinung des Willens zum Leben vorgedacht, ja bestätigt findet in asketischen Erscheinungsformen der Religion. Es ist für ihn selbstverständlich, daß er sich auf die indische Religiosität bezieht, aber dieser Bezug genügt ihm nicht. Es erscheint ihm wesent-

2) Aus der Fülle der Belegstellen sei auf folgende Paragraphen aus D. XI verwiesen: 52, 59, 68, 70, 79, 114, 189, 200, 229, 255, 266, 271, 273, 343, 357, 450, 454, 476, 512, 526, 581, 588, 598.

3) D. XI S. 27. (§ 52).

4) a.a.O. S. 62 (§ 79).

5) a.a.O. S. 333 (§ 450); S. 339 (§ 454).

6) a.a.O. S. 333 (§ 450); vgl. auch §§ 200, 255, 454!

7) a.a.O. S. 28 (§ 52).

8) a.a.O. S. 28 (§ 52) und S. 520 (§ 660).

9) a.a.O. S. 439 (§ 581).

licher, überzeugender und eindrucksvoller darauf hinzuweisen, daß das Christentum als "das uns zunächst Liegende"¹⁰⁾ in seiner Ethik nicht nur zu den höchsten Stufen der Menschenliebe, sondern auch zur Entsagung, d.h. nach ihm eben zur Verneinung des Willens zum Leben führt. In der Tiefe fand sich diese Tendenz bereits in den Schriften der Apostel; die Entfaltung dieser asketischen Grundlage blieb aber einer späteren Zeit vorbehalten. Er bringt einen ausführlichen Katalog asketischer Verhaltensmaßnahmen, die die Apostel niederschrieben: "Liebe zum Nächsten, der Selbstliebe gleichwiegend, Wohlthätigkeit, Vergeltung des Hasses mit Liebe und Wohlthun, Geduld, Sanftmuth, Ertragung aller möglichen Beleidigungen ohne Widerstand, Enthaltbarkeit in der Nahrung zur Unterdrückung der Lust, Widerstand dem Geschlechtstriebe, wenn man es vermag, gänzlich. Wir sehn hier schon die ersten Stufen der Askesis, oder eigentlichen Verneinung des Willens, welcher letztere Ausdruck eben Das besagt, was in den Evangelien das Verleugnen seiner selbst und das Aufnehmen des Kreuzes genannt wird."¹¹⁾ Dabei bezieht sich Schopenhauer auf Matth. 16, 24 f. und Parallelen, wo Jesus sagt: "Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir. Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren, wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden."¹²⁾ Diese Worte Jesu dienen ihm, wie bereits erwähnt,¹³⁾ zur Erklärung der Entstehung des Mönchtums und der Anachoreten. Beide sind die Vertreter des wahren und reinen Christentums.¹⁴⁾ Allerdings erkennt Schopenhauer hinreichend klar, daß diese Form des Christentums dem größten Teil der Menschen unerreichbar bleiben wird. Heilige und Mystiker gelangen zu diesem erhabenen Ziel, wie es urkundlich und beispielhaft in ihrem Schrifttum auf uns gekommen ist. "Diese predigen neben der reinsten Liebe auch völlige Resignation, freiwillige gänzliche Armuth, wahre Gelassenheit, vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltliche Dinge, Absterben

10) H. II S. 456; vgl. auch D. XI S. 43 (§ 68).

11) H. II S. 456 f.; vgl. D. X S. 552 f. und oben Seite 55.

12) Matth. 16, 24; Mark. 8, 34; Luk. 9, 23 f.; vgl. dazu Schjelderup 1928, S. 249!

13) Siehe S. 55.

14) H. II S. 457.

dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzlichliches Vergessen der eigenen Person und Versenken in die Anschauung Gottes." ¹⁵⁾ All dies fand nach Schopenhauer seine vollkommenste Darstellung bei den deutschen Mystikern, dabei stehen Eckehart und die von Luther sehr gelobte "Theologia deutsch" an der Spitze. Nicht ganz auf gleicher Höhe mit diesen rangieren die unter Taulers Namen laufende Schrift "Nachfolge des armen Lebens Christi" und die "Medulla animae". Mit dieser Auffassung erhärtet Schopenhauer seine These, daß das wahre und echte Christentum auf einer asketischen Grundhaltung beruht. Diese Behauptung ist für ihn unerschütterlich, und zugleich stellt sie die immer wieder hervorgehobene Verbindungslinie zur indischen Religiosität und die Übereinstimmung mit seiner philosophischen These der Verneinung des Willens zum Leben dar.

Diese von ihm verfochtene These der asketischen Grundlage des wahren Christentums begründet er im zweiten Bande seines Hauptwerkes im Kapitel "Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben" noch ausführlich durch die Ehelosigkeit, durch den Zölibat. "Die Empfehlung des ächten und reinen Cölibats", ^{15a)} von den Kirchenvätern propagiert, bezeichnet er geradezu als das Wesentliche der im Kern des Neuen Testamentes enthaltenen asketischen Tendenz. Dabei beruft sich Schopenhauer auf eine Reihe neutestamentlicher Stellen, besonders auf Matth. 19, 11 f., ^{15b)} wo von den Eunuchen um des Himmelreiches willen die Rede ist. Kritisch müssen wir anmerken, daß die von Schopenhauer zitierten neutestamentlichen Belege – bei Beachtung des Kontextes und genauer Exegese nicht ohne weiteres zur Stützung seiner These herangezogen werden können. Schopenhauer übersieht, um nur auf ein Beispiel hinzuweisen, den eschatologischen Charakter von Luk. 20, 34 ff. völlig. Jesus spricht in diesem Zusammenhang nicht von dieser, sondern von der kommenden Welt, in der es kein Sterben mehr gibt, somit auch der Sinn der Ehe zur Fortpflanzung entfällt. Historisch gesehen war zwar in der ersten Zeit die werdende Kirche aus missionarischen Gründen mit ihren

15) H. II S. 457; vgl. D. X S. 553! In diesem Zusammenhang weist er empfehlend auf Fénelons "Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure" hin.

15a) H. III S. 708.

15b) Vgl. dazu: Luk. 20, 35 ff.; 1. Kor. 7, 1 ff., 7, 25 ff.; 1. Joh. 3, 3; Apokal. 14, 4!

asketischen Forderungen zurückhaltend, um aus dem Heidentum Anhänger zu finden, dem gegenüber nicht allzu schwere Auflagen, vor allem nicht die des Zölibates, erhoben werden konnten. Andernfalls hätte die Kirche mit radikalen Forderungen der Askese den Erfolg der Mission riskiert. Etwa vom dritten Jahrhundert an verstärkte sich die asketische Richtung, da nunmehr die Rücksichtnahme auf den Gewinn neuer Anhänger für das Christentum nicht mehr in gleichem Grade erforderlich war. Da der Zölibat für Schopenhauer zu einer Kardinalfrage seines Verständnisses christlicher Glaubens- und Lebenshaltung wurde, ist es notwendig, auf dieses Problem ausführlicher einzugehen.

Es ist für Schopenhauer eine ausgemachte Sache, daß die Ehe im eigentlichen Christentum nur einen Kompromiß bedeuten konnte, um Schlimmerem vorzubeugen. Die durch die Umstände sanktionierte Ehe ist allerdings unauflösbar. Zölibat aber und Jungfräulichkeit gelten als höhere Weihen für die Auserwählten; sie bringen die Siegerkrone ein, die "sogar noch heut zu Tage durch den Kranz auf dem Sarge der Unverehelichten angedeutet wird." ¹⁶⁾ Schopenhauer wird nicht müde, diese radikale Auffassung durch eine Fülle außerbiblischer Zitate zu stützen. Er beginnt mit einem Wort aus dem apokryphen Ägypterevangelium, in dem Jesus sich mit Salome über die Vollendung unterhält. Salome fragt: "Wie lange wird der Tod herrschen (werden die Menschen sterben)? Der Herr antwortet: Solange als die Weiber gebären... Auf die Erkundigung der Salome, wann der Gegenstand ihrer Frage bekannt werden (sein Reich kommen) würde, sagte der Herr: Wenn ihr den Anzug der Scham mit Füßen tretet, und wenn die zwei eins sein werden...und das Männliche mit dem Weiblichen, (so daß es) weder Männliches noch Weibliches (gibt)" ¹⁷⁾ Dieses Apokryphon erscheint ihm wesentlich einmal, weil er ihm ein hohes Alter zuschreiben zu müssen glaubt, und zum anderen, weil es von Clemens von Alexandrien bereits angeführt wird. Lehrreich ist weiter, daß Schopenhauer Tatianiten, Enkratiten, Marcioniten, Valentinianer u. a. als Kronzeugen für den wahren Geist des Christentums, für die *ἐγκράτεια* beschwört. ¹⁸⁾ Sie sind diejenigen, die mit rücksichtsloser Energie, dem wahren

16) H. III S. 709.

17) Hennecke, NT Apokr. 1924 2. Aufl. S. 58.

18) H. III S. 709 f.

Geist des Christentums entsprechend, Enthaltensamkeit lehrten. Als in späterer Zeit dieser asketische Rigorismus der Politik der Kirche entgegengesetzt war, wurden die Rigorosen "Ketzer" genannt, obwohl sie als nicht nur lehrende, sondern praktizierende Christen den Kern, und nicht die Schale des Christentums ihr eigen nannten. Nicht genug damit. Um seine These vom zölibatären Charakter des Christentums zu erhärten und um sie auf eine möglichst breite Basis zu stellen, stützt er sich auf Athanasius, Tertullian und Augustin. Aus dem Psalmenkommentar des Athanasius zitiert er: "...daß wir nicht durch Heirat und Verderbnis geboren werden sollten; aber die Übertretung des Gebotes veranlaßte die Zeugung, weil Adam ungehorsam gewesen war." ¹⁹⁾ Milder urteilt Tertullian in seiner Schrift *de pudicitia* Kap. 16 über die Ehe, wenn er sie beschreibt als "eine Art kleineren Übels, das aus der Nachsicht entsprang." ²⁰⁾ Und Augustin vertritt gelegentlich die Meinung, daß die gänzliche Enthaltensamkeit das Ende der Welt beschleunigen würde und damit das Heil für die Menschen käme. ²¹⁾ Endlich verweist er noch auf das im Jahre 1610 erschienene kompulatorische Werk des Hieronymus Torrensis "*Confessio Augustiniana*", das in seinen Abschnitten *de matrimonio* und *de coelibatu* erkennen läßt, "daß im alten, ächten Christenthum die Ehe eine bloße Koncession war, welche überdies auch nur die Kinderzeugung zum Zweck haben sollte, daß hingegen die gänzliche Enthaltensamkeit die jener weit vorzuziehende eigentliche Tugend war." ²²⁾ Er ist bestrebt, diese asketische und enkratitische Tendenz des Christentums mit Hilfe theologischer Publikationen des 19. Jahrhunderts zweier sonst nicht bekannter theologischer Autoren, die übrigens beide Gegner des Zölibates waren, ²³⁾ zu untermauern.

Die asketische Grundtendenz des Christentums wurde nach Schopenhauers Meinung immer wieder verdunkelt durch den Optimismus des Alten Testaments, besonders durch das *πρότι καὶ ἀλλόθεν* und die ablehnende Haltung des Alten Testaments

19) a.a.O. S. 710 f.; Athanasius, *Expos. in psalm. 50*.

20) a.a.O. S. 710.

21) a.a.O. S. 710 f.

22) H. III S. 711.

23) Carové, *Über das Cölibatgesetz 1832 (röm.-kath.)*; Lind, *De coelibatu Christianorum etc.*, Havniae, 1839 (ev.).

gegen die Enthaltensamkeit, welche letztere Clemens von Alexandrien gegen die Marcioniten bekämpft. Dabei scheint Clemens noch nicht geahnt zu haben, daß nach seiner Zeit die Einführung der Ehelosigkeit der christlichen Priester sich durchzusetzen begann, bis sie im 11. Jahrhundert dem Geist des Neuen Testaments entsprechendes Gesetz werden sollte. Da im römischen Katholizismus wenigstens für die Priester der Zölibat als etwas Neutestamentliches gefordert wird, muß der Protestantismus für Schopenhauer bei einem Vergleich mit diesem schlechter abschneiden. Nach ihm ist dem ganzen Neuen Testament das alttestamentliche *πᾶντα καὶ ἅπαντα* fremd, da von der "Welt" als von etwas, dem man nicht angehört, als vom Herrschaftsbereich des Teufels geredet wird. Zu seiner Beweisführung beruft er sich u.a. auf Joh. 12, 25: Wer sein Leben auf dieser Welt haßt, der wird's erhalten zum ewigen Leben. Und auf Joh. 12, 31: Jetzt geht das Gericht über die Welt; nun wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden.²⁴⁾

Diese Bibelstellen zeigen nach Schopenhauers Deutung, daß die Verleugnung des Ich, die Überwindung der Welt, die asketische Haltung verbunden mit einer allumfassenden Liebe, auch einer zum Feind, Gegebenheiten sind, die dem Christentum Gemeinsamkeit mit dem Buddhismus und dem Brahmanismus verleihen.

Einen Bruch dieser Gemeinsamkeit verursachte der Protestantismus. Er hat, "indem er die Askese und deren Centralpunkt, die Verdienstlichkeit des Cölibats, eliminierte, eigentlich schon den innersten Kern des Christenthums aufgegeben und ist insofern als ein Abfall von demselben anzusehn."²⁵⁾ Den Beweis dafür liefert besonders der Rationalismus in der evangelischen Theologie seiner Zeit, der nichts anderes ist als ein moderner Pelagianismus. Die Theologie seiner Zeit ist eine Lehre "von einem liebenden Vater, der die Welt gemacht hat, damit es hübsch vergnügt darauf zugehe... Das mag eine gute Religion für komfortable,

24) H. III S. 718; in der Anm. Joh. 12, 25 u. 31; Joh. 14, 30; Joh. 15, 18 ff.; Joh. 16, 33; Kol. 2, 20; Ephes. 2, 1 ff.; 1. Joh. 2, 15 ff., 4, 4 f.; an dieser Stelle hat Schop. einen interessanten Hinweis aus der Textgeschichte der Ausgaben des N.T. im 19. Jahrh. H.A. Schott hat in seiner dem Griesbachschen Text beigegebenen Version Joh. 15, 18 f. *κόσμος* mit "Judaei", 1. Joh. 4, 4 *ὁ ἐν τῷ κόσμῳ* mit "profani homines" übersetzt, Kol. 2, 20 *συχίζετε τὸν κόσμον* mit "elementa Judaica". Das ist nach Schop. Textfälschung und Rationalismus, Optimismus und Platttheit. Luther hingegen gibt seiner Meinung nach ehrlich das Wort durch "Welt" wieder.

25) H. III S. 718.

verheirathete und aufgeklärte protestantische Pastoren seyn: aber das ist kein Christenthum. Das Christenthum ist die Lehre von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Daseyn selbst und dem Drange des Herzens nach Erlösung daraus..."²⁶⁾ Diese Erlösung ist nur erreichbar durch eine völlige Umkehrung der menschlichen Natur. Luther hatte nach Schopenhauer auf Grund der Erfahrungen mit der römisch-katholischen Kirche und ihren Mißbräuchen nach der praktischen Seite recht, aber in der Theorie war er im Unrecht, als er das asketische Prinzip angriff; deshalb distanziert er sich auch von Luthers Erklärung zum 6. Gebot im Großen Katechismus. "Denn wo die Natur gehet, wie sie von Gott eingepflanzt ist, ist es nicht möglich, außerhalb der Ehe keusch zu bleiben; denn Fleisch und Blut bleibt Fleisch und Blut, und gehet die natürliche Neigung und Reizung ungewehret und unverhindert, wie jedermann siehet und fühlet." Von daher wird sein Urteil über den Protestantismus verständlich: "Nach dem Allen scheint mir der Katholizismus ein schmäzlich mißbrauchtes, der Protestantismus aber ein ausgeartetes Christenthum zu seyn."²⁷⁾

Schärfer noch klingen seine Worte im Kapitel "Über Religion" im zweiten Band der Parerga. "Denn der Protestantismus ist dadurch, daß er das Cölibat und überhaupt die eigentliche Askese, wie auch deren Repräsentanten, die Heiligen, verwarf, zu einem abgestumpften, oder vielmehr abgebrochenen Christenthum geworden, als welchem die Spitze fehlt: es läuft in nichts aus."²⁸⁾ Dennoch ist nach seiner Meinung in der Gesamterscheinung des Protestantismus der asketische Geist nicht völlig erloschen. Als Beispiele dafür erwähnt Schopenhauer die Sekte der Shakers, die von der Engländerin Ann Lee in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gestiftet wurde. Ehelosigkeit und Enthaltensamkeit von aller Geschlechtsbefriedigung gehören zum Wesenszug dieser religiösen Gemeinschaft. Zum anderen erinnert er an die kommunistische Sekte der Harmoniten Georg Rapps (1757-1847), die zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus Württemberg nach Pennsylvanien ausgewandert waren.

26) H. III S. 718.

27) a.a.O. S. 719.

28) H. VI S. 412.

Als Gesamtbild ergibt sich, daß der Kern des Christentums die Verneinung des Willens zum Leben ist, d.h. es empfiehlt die Askese und die Übernahme freiwilliger Armut wie sie etwa Franz von Assisi in seinem Orden vorlebte. Mit Hilfe seiner eigenen Interpretation der Bergpredigt unterstreicht Schopenhauer seine Auffassung der radikalen Forderungen Jesu Matth. 5, 40ff.: Wer deinen Rock haben will, dem gib den Mantel usw.; Matth. 6, 25 ff.: Sorget nicht für den kommenden Tag usw. Das sind Lebensregeln, deren Befolgung zur völligen Armut führen wird, und die, die dieser Regel entsprechend handeln, werden, wie Buddha den Seinen befahl, zum Bikschu, zum Bettler. Infolgedessen versteht Schopenhauer die Worte Jesu Matth. 10, 9f. nur als Anweisung zum Betteln. Mit diesen Überlegungen schließt sich bei ihm der Kreis: "Der Geist der Christlichen Moral (ist) mit dem des Brahmanismus und Buddhismus identisch." 29)

Dieser Versuch der Identifizierung versperrt Schopenhauer jeweils den Blick zur unbefangenen Würdigung und Erfassung des gesamten Glaubensgehaltes des Neuen Testamentes. Andererseits ist beeindruckend, wie konsequent sein Deutungsversuch bestimmter Aussagen der christlichen Botschaft ist. Seine Darlegungen sind ein ernstes Bemühen eines nicht areligiösen Philosophen, das Wesen des Christentums, so wie er es sieht, in Frontstellung gegen Optimismus, Rationalismus und Pelagianismus zu erfassen. Seine Anstrengungen sind von seiner ganzen Persönlichkeit getragen. Es ist kein literarisches und textliches Feilschen um Worte, vielmehr ringt er mit seiner inneren Überzeugung, die zwar von einer vorgefaßten Meinung abhängt, um den vermeintlichen Kern des Evangeliums, des Neuen Testamentes. Er wähnt sich in einem sicheren und richtigen Verstehen der Worte Jesu, des Paulus und Johannes. Es ist ihm eine gesicherte Erkenntnis, daß ihm das Wort aufgegangen ist wie ehemals den Gnostikern und Heiligen, Asketen und Mystikern oder auch schwärmerischen Sektierern seines Jahrhunderts. So weit, so gut seine Lauterkeit, die unbestreitbar ist vom psychologischen Standpunkt und von dem der intellektuellen Redlichkeit und Wahrhaftigkeit. Allein, nicht unbestreitbar ist die Richtigkeit seines Verständnisses des Neuen Testamentes, das nun ein-

29) H. III S. 729.

mal kein psychologisches, sondern ein theologisches Problem ist. Die Richtigkeit ist nicht zuletzt deshalb in Frage zu stellen, weil Schopenhauer nach einem eklektischen Prinzip verfährt, bei dem er zunächst das ganze Alte Testament mit Ausnahme von Genesis 3 ausklammert, dabei sich das Verständnis des Neuen Testaments in seiner zeitlichen und sachlichen Kontinuität erschwert, und zum anderen wählt er, besser, sucht er Stellen, die seinen Überlegungen möglichst entgegenkommen. Der gedanklichen Geschlossenheit seines eigenen Systems steht aber als nicht überwundenes Hindernis die Mannigfaltigkeit der biblischen Aussagen des Alten und Neuen Testaments gegenüber. Von dieser Mannigfaltigkeit her ergeben sich aber immer wieder Fragen an unseren Denker, die er unbeantwortet läßt oder unbeantwortet lassen wollte.

2. Über den Selbstmord

Schopenhauers Auffassung des Lebens als fortgesetztes Leiden und seine These von der Verneinung des Willens zum Leben müßten logisch und folgerichtig zur Forderung des Selbstmordes, d.h. zur gewaltsamen Beendigung des Lebens führen. Er scheint das auch geahnt oder erkannt zu haben. Die übergroße Zahl der Textstellen mit dem Stichwort "Selbstmord" verrät Schopenhauers Bemühen und Ringen um dieses Problem.³⁰⁾ Und doch gelangt Schopenhauer überraschend zu einem anderen Ergebnis, nämlich zu einer asketischen, ja seiner Auffassung nach christlichen Begründung der Ablehnung des Selbstmordes. An zwei Stellen äußert er sich ausführlich zu diesem Problem.

Zunächst folge in großen Zügen seine Argumentation in seinem Hauptwerk.³¹⁾ Danach ist der Selbstmord nicht Verneinung des Willens, vielmehr eine starke Bejahung desselben, und zwar deshalb, weil der Selbstmord nicht die Leiden, sondern des Lebens unbefriedigende Genüsse verabscheut. "Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden."³²⁾ Mit anderen Worten ist dann der Selbstmord nicht Aufgabe des Willens zum Leben, sondern Aufgabe eines Lebens, das dem Selbstmörder nicht mehr lebenswert erscheint. Der Selbstmörder will an sich das Leben, und zwar ein Leben nach seinen ihm genehmen Vorstellungen und Gesetzen. Da er sich aber durch die Umstände und die Umwelt in der Entfaltung seines persönlichen Willens gehemmt sieht, zerstört er sein Leben. Somit muß der Selbstmörder als ein Mensch erscheinen, bei dem der Wille alles ist, und er selbst nicht bereit ist, seinem Willen ein Opfer zu bringen, ihn zu verkürzen. Schopenhauer vergleicht sehr bildhaft einen Selbstmörder mit einem Patienten, der eine bereits begonnene Operation, die Erfolg verspricht, abbricht und lieber die Krankheit behält. Durch das auf ihn zukommende Leiden naht sich ihm "die Möglichkeit zur Verneinung des Willens."³³⁾ Der Selbstmörder zieht aber die Zerstörung des Leibes, der die Erscheinung des Willens ist, vor, um den Willen durchzusetzen. Der Wille zum

30) Das Register weist rund 40 Stellen aus, ohne die vielen Belegstellen in den Erstlingsmanuskripten.

31) H. II § 69.

32) H. II S. 471.

33) H. II S. 473.

Leben, das allein Metaphysische, das Ding an sich, ist nur durch Erkenntnis aufzuheben. Damit hebt sich auch das Leiden, das untrennbar mit seiner Erscheinung verbunden ist, auf; nicht aber "durch physische, Gewalt wie Zerstörung des Keims, oder Tödtung des Neugeborenen, oder Selbstmord." ³⁴⁾ Er hält seine Begründung der Ablehnung des Selbstmordes für die beste. Die meisten Ethiken, philosophische und auch religiöse, verurteilen seiner Meinung nach den Selbstmord im wesentlichen aus sophistischen Gründen.

Aufschlußreicher und für uns interessanter sind seine Auslassungen über den Selbstmord in den Parerga. ³⁵⁾ Hier setzt er sich deutlich mit theologischen und kirchlichen Urteilen über den Selbstmord bzw. mit der kirchlichen Behandlung des erfolgreichen Selbstmörders auseinander. "Soviel ich sehe, sind es allein die monotheistischen, also jüdischen Religionen, deren Bekenner die Selbsttödtung als ein Verbrechen betrachten." ³⁶⁾ Dabei erhalten diese Religionen in ihrer Verurteilung des Selbstmordes keinerlei Stütze durch die Bibel, indem er bemerkt, daß, "weder im alten, noch im neuen Testament irgendein Verbot, oder auch nur eine entschiedene Mißbilligung derselben zu finden ist." ³⁷⁾ Indessen sei angemerkt, daß die alte Synagoge den Selbstmord verurteilte unter Hinweis auf Genesis 9, 5: Auch will ich euer eigen Blut, das ist das Leben eines jeden unter euch, rächen, und will es von allen Tieren fordern und will des Menschen Leben fordern von einem jeden Menschen. Diese Stelle wurde im Falle des Selbstmordes so gedeutet: "Jedoch euer eigen Blut will ich von euch selbst fordern, falls ihr als Selbstmörder Hand an euch selbst legt." ³⁸⁾ Ebenso bestätigt uns Josephus im Bell. Jud. die allgemeine Auffassung über die Verwerflichkeit des Selbstmordes. ³⁹⁾ Und im Traktat S^emachoth steht zu lesen, daß man sich mit dem "wer sich selbst mit Bewußtsein das Leben nimmt", in keiner Weise, um ihn zu betrauern, befaßt. ⁴⁰⁾ Von seiner Kenntnis der Dinge aus betont Schopenhauer, daß die

34) a.a.O. S. 474.

35) H. VI Kapitel 13.

36) H. VI S. 325.

37) a.a.O.

38) Strack-Billerbeck Bd. I S. 1027 f.

39) Bell. Jud. III, 8, 5 (367 ff.).

40) Strack-Billerbeck Bd. I S. 1028.

kirchlichen Argumente gegen den Selbstmord auf schwachen Füßen stehen, und Urteile, wie diese, daß der Selbstmord einen Akt der Feigheit darstelle, daß er unrecht sei, sind völlig unbefriedigend. Er hebt ausdrücklich hervor, daß der Mensch ein besonderes Recht auf sein Leben hat. "Dem Menschen allein...hat die Natur...das Vorrecht verliehn, sein Leben, auch ehe sie selbst ihm ein Ziel setzt, beliebig enden zu können und demnach nicht wie das Thier, nothwendig so lange er kann, sondern auch nur so lange er will zu leben." ⁴¹⁾ Die Mitteilung eines Diebstahles, eines Betruges oder eines Mordes durch einen uns bekannten Menschen löst unweigerlich andere Gefühle aus als die eines Selbstmordes. "Wer hat nicht Bekannte, Freunde, Verwandte gehabt, die freiwillig aus der Welt geschieden sind? - und an Diese sollte Jeder mit Abscheu denken, als an Verbrecher? Nego ac pernego." ⁴²⁾ Die Geistlichkeit sollte biblische Beweise für ihre Verurteilung von Selbstmördern, für ihre Bezeichnung des Selbstmordes als Verbrechen, für die Verweigerung der kirchlichen Bestattung, (wie z.B. "im pöbelhaft bigotten England!") ⁴³⁾ beibringen. Eine kriminaljuristische Verurteilung des Selbstmordes ist "kein kirchlich gültiger Grund", ⁴⁴⁾ womit Schopenhauer nicht unrecht hat.

Schopenhauer berichtet ausführlich über die antike Auffassung des Selbstmordes, die nach Plinius, Stobaios, den Peripatetikern und Stoikern nicht ablehnend war. ⁴⁵⁾ Zudem weist er auf den freiwilligen Tod aus religiösen Motiven in Indien hin und folgert zusammenfassend, daß der alleinige moralische Grund gegen den Selbstmord nur darin liege, daß er "der Erreichung des höchsten moralischen Zieles entgegensteht, indem er der wirklichen Erlösung aus dieser Welt des Jammers eine bloß scheinbare unterschiebt." ⁴⁶⁾ Das wahre Christentum urteile genauso, darum schreibt Schopenhauer: "Das Christenthum trägt in seinem Innersten die Wahrheit, daß das Leiden (Kreuz) der eigentliche Zweck des Lebens ist: daher

41) H. IV, 2. Teil S. 127.

42) H. VI S. 326.

43) a.a.O. S. 325.

44) a.a.O. S. 326.

45) Sch.s Darstellung der Stellungnahme der Antike zum Problem des Selbstmordes ist nicht vollständig. Es gibt auch gegenteilige Auffassungen und Verbote des Selbstmordes. Zur Sache vgl. Hirzel, Der Selbstmord, 1908!

46) H. VI S. 328.

verwirft es, als diesem entgegenstehend, den Selbstmord, welchen hingegen das Alterthum von einem niedrigeren Standpunkt aus, billigte, ja ehrte. Jener Grund gegen den Selbstmord ist jedoch ein asketischer, gilt also nur von einem viel höheren ethischen Standpunkt aus, als der, den europäische Moralphilosophen jemals eingenommen haben." ⁴⁷⁾ Außerhalb dieses Ethos gibt es keinen triftigen Grund gegen den Selbstmord, am allerwenigsten finde sich einer in der Bibel, ohne die aber der geistliche Eifer nach Schopenhauer ins Leere stoßen muß. Etwas ironisch fragt er, ob nicht der obligate Optimismus der monotheistischen Religion mit dem *πλευρα καλὴ ἥτις* die letzte Ursache ist, um einer Anklage durch den Selbstmord und damit der eigenen Verurteilung zu entgehen. Obwohl Schopenhauer mehrfach Simson (Samson) erwähnt ⁴⁸⁾, hätte er diesen als biblischen Selbstmörder, der Hebr. 11, 32 f. als Glaubensheld erscheint, zitieren können. Hat er diese Möglichkeit übersehen oder absichtlich nicht genutzt? Dieser Hinweis werde nicht als eine biblische Legitimation des Selbstmordes unsererseits begriffen, allein, es läßt sich schwer ein unbestrittenes und unbestreitbares Verbot des Selbstmordes, der gemeinhin in der Dogmatik als Sünde erscheint, mit Hilfe der Bibel begründen. Dogmatische Überlegungen über diese Frage sind schwierig, da viele zum Teil unübersehbare Komponenten zusammenlaufen. Recht einfach hat sich ehemals Luthardt in seiner Ethik die Lösung dieser komplexen Frage gemacht: "In der Schrift selbstverständlich verneint, nicht einmal besonders verboten (das ist es ja aber gerade!); die Beispiele der beiden Verräther Davids und Jesu (Ahitophel u. Judas) sind wirksamer als alle Verbote." ⁴⁹⁾ Ohne dem Ernst der anstehenden Fragen nachzugehen, schrieb Fr.H.R.Frank 1884 in seinem "System der christlichen Sittlichkeit": Wer in der Verzweiflung aus purer Feigheit und Schlawfrheit vor dem Selbstmord zurückschreckt, den werden wir sittlich doch nicht höher stellen, als wer unter sonst gleichen Umständen dazu den Muth dazu besitzt." ⁵⁰⁾ Sehr bemerkenswert ist es, daß Karl Barth die Frage des Selbstmordes grundlegend in seiner "Kirchlichen Dogmatik" erörtert. Dabei kommt er zu einer

47) a.a.O. S. 328 f.

48) H. VI S. 500; D. XI § 600.

49) Luthardt Ethik 1921 S. 383.

50) Frank a.a.O. Bd. I S. 53.

radikalen Verurteilung und Ablehnung desselben vom Evangelium her. Selbstmord ist unter allen Umständen verwerflich.⁵¹⁾ Der Selbstmörder versinkt im Abgrund des Atheismus. "Wer sich selbst in dem Sinne tötet, daß er sich das Leben, das ihm nicht gehört, nimmt, der übertritt das Gebot, der tötet nicht nur, der mordet."⁵²⁾ Der Gedanke an Gottes Vergebung gibt keine Erlaubnis zum Selbstmord, denn der Mensch muß nicht, er darf leben! Diese scheinbare klare Haltung Barths erfährt nun überraschend eine Abschwächung, indem er außer dem Selbstmord auch die "Selbsttötung"⁵³⁾ kennt. Und beides ist nicht das Gleiche! "Kann also die Gleichung 'Selbsttötung ist Selbstmord' absolut gesetzt werden? Muß man nicht damit rechnen, daß die Tat eines Selbsttöters kein Frevel und also nicht Mord, daß sie im Glauben und also im Frieden mit Gott getan sein könnte...Es ist klar, das sind gefährliche Fragen."⁵⁴⁾ Und im Blick auf Simsons Tod fragt Barth nach der Simsonsmöglichkeit: Können wir es Gott nicht verwehren, in bestimmter Situation einen Menschen tatsächlich die Freiheit, die Erlaubnis und den Befehl zur Selbsttötung zu geben, die dann als solche kein Selbstmord sein wird, so steht es uns doch auch nicht zu, darüber zu disponieren, in welcher Art von Situationen er dies auf alle Fälle tun, in welcher Klasse von Umständen Selbsttötung also nicht Selbstmord, sondern ein Akt des Gehorsams, mit dem Gebot der Ehrfurcht vor dem Leben in Übereinstimmung sein wird."⁵⁵⁾ Wie soll aber vor und besonders nach dem Tod des Selbstmörders bzw. des Selbsttöters dem Kriterium nachgespürt und die Differenzierung zwischen beiden eigenwilligen Todesarten durchgeführt werden? Karl Barths Überlegungen verraten ein ernsthaftes Mühen um dieses Problem, dem sich der Theologe im Gemeindeamt konfrontiert sieht. Allein, seine Worte und seine Unterscheidung zwischen Selbstmord und Selbsttötung vermögen die oben angedeutete Schwierigkeit in Bezug auf eine gradlinige Entscheidung der Bibel nicht auszuräumen. Neben Barths vom Evange-

51) KD III, 4 1951 S. 467.

52) a.a.O. S. 462.

53) Siehe Kant, Metaphysik der Sitten: Tugendlehre A 74, S. 556.

54) KD III, 4 1951, S. 468.

55) a.a.O. S. 469. Hier könnte auch Sch.s Herausnahme des Hungertodes aus dem Selbstmord eine unerwartete Stütze durch K.Barth finden, da der Hungertod die höchste Stufe der Askese darstellt. (Siehe oben S. 103 !)

lium her begründete Worte setzen wir Worte Franz Overbecks, die vorsichtig und wohltuend ein menschliches Mitgehen erkennen lassen, wenn er sagt, daß Selbstmord "unmöglich etwas durchaus Verbotenes sein kann. Wir sind mit der Frage nach dem freiwilligen Tode an die Grenze dessen gelangt, worüber sich noch unter Menschen vernünftig reden läßt." ⁵⁶⁾

Ohne einen ausführlicheren Exkurs über das Problem des Selbstmordes in der evangelisch-theologischen Ethik einschalten zu wollen, sei noch erwähnt, daß Augustin der erste Theologe war, der gegen den Selbstmord schrieb, und der den Philosophen vorhielt, daß die Erlaubnis zum Selbstmord das Zugeständnis bedeute, das Leben nicht meistern zu können. ⁵⁷⁾ Ebenso kritisch ist der Kirchenvater gegenüber Märtirerinnen, die in der Verfolgung Diokletians Selbstmord in einem Flusse begingen, um der drohenden Schändung zu entgehen. ⁵⁸⁾ Die Kritik Augustins war Schopenhauer nicht unbekannt, ⁵⁹⁾ verfiel aber seiner Ablehnung, da für ihn allein nur der erwähnte asketisch-ethische Gesichtspunkt gegen den Selbstmord maßgeblich war. Von dieser Haltung aus kritisiert er auch heftig Kants Stellungnahme gegen den Selbstmord, ⁶⁰⁾ indem er sagt, er könne diese "gewissenhafterweise nicht anders betiteln, als Armseligkeiten, die nicht ein Mal eine Antwort verdienen." ⁶¹⁾ Echte moralische Motive gegen den Selbstmord liegen "sehr tief und sind nicht mit dem Senkblei der gewöhnlichen Ethik zu erreichen." ⁶¹⁾

56) Schopenhauer-Jahrbuch 1959 S. 41.

57) Karl Holl, Der Westen S. 97.

58) a.a.O. S. 106.

59) Er beruft sich dabei auf Rousseau: H. VI S. 329 Anmerk.; vgl. Hirzel, Selbstmord S. 128 Anm.4: August. de civ. Dei I. 20; Lact. Inst. div. 3, 18.

60) Kant, Metaphysik der Sitte. Tugendlehre A 72 S. 554: "Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord).".

61) H. IV 2. Teil S. 127 f.

3. Über den Eid

Schopenhauer beschäftigt sich mit der Verwendung des Eides in Verbindung mit der Religion oder mit der religiösen Eidesformel, und zwar einmal im Kapitel "Rechtslehre und Politik" und zum anderen in dem Dialog zwischen Demopheles und Philaethes "Über Religion".⁶²⁾ Nach Schopenhauers Meinung greift die Religion recht unmittelbar beim Eid in das praktische und auch materielle Leben ein. Damit ist für ihn die Unabhängigkeit des einzelnen durch metaphysische Überzeugungen eines anderen in Frage gestellt. Weil Schopenhauer von dem unvermeidlichen Untergang der Religion in Gestalt der Konfessionen und vom Ende des Glaubens überhaupt überzeugt ist, so ist mit einem gewissen sorgenvollen Blick in die Zukunft zu überlegen, wie es nach dem Eintritt des Unterganges der Religion und dem Ende des Glaubens mit dem Eide stehen werde. Denn der Zweck des Eides ist allein die Wahrheitsfindung, um Täuschung und Lüge abzuwehren. Die Verwendung einer religiösen Formel bei der Eidesleistung unterstützt diese Absicht, weil sie dem Eid das nötige Gewicht verleiht. Helmut Thielicke geht noch einen Schritt weiter, wenn er in seiner Ethik schreibt: "Die sogenannte religiöse Formel ist für den Eid konstitutiv. Ihr Fehlen läßt den Eid zu einer nur beurkundenden Versicherung werden..."⁶³⁾ Wenn aber die religiöse Unterstützung eines Tages ausfallen würde, so wäre nach Schopenhauer eine rein moralische Begründung des Eides notwendig, um "jenen universellen Kirchenbrand"⁶⁴⁾ zu überstehen, selbst wenn die unreligiöse Eidesform "neben dem Pomp und der Kraftsprache des religiösen Eides, sich etwas kahl und nüchtern ausnehmen sollte."⁶⁵⁾ Schopenhauers Meinung läßt ihn keine radikale Entscheidung fällen. Seine zusammenfassende Stellungnahme mutet recht salomonisch an, wenn er schließt: "...nun ist es unwesentlich, ob die also in Anregung gebrachte Ueberzeugung, von einer metaphysischen und zugleich moralischen Bedeutung unseres Daseyns, bloß dumpf gefühlt oder in allerlei Mythen und Fabeln gekleidet und dadurch be-

62) Beide Darstellungen im 2. Band der Parerga: H. VI S. 281 ff. u. 374 f.

63) Thielicke II, 2, 1958 S. 464.

64) H. VI S. 281 f.

65) a.a.O.

lebt, oder aber zur Klarheit des philosophischen Denkens gebracht sei; woraus wieder folgt, daß es im Wesentlichen nicht darauf ankommt, ob die Eidesformel diese, oder jene mythologische Beziehung ausdrücke, oder aber ganz abstrakt sei, wie das in Frankreich gebräuchliche *je le jure*. Die Formel mußte nach dem Grade der intellektuellen Bildung des Schwörenden gewählt werden; wie man sie ja auch je nach seinem positiven Glauben verschieden auswählt. Die Sache so betrachtet, könnte sogar Einer, der sich zu keiner Religion bekennt, sehr wohl zum Eide gelassen werden." ⁶⁶⁾ Auffallend ist der letzte Satz des Zitates, in dem der religiösen Eidesformel, wenigstens noch zur Zeit, der Vorrang zu gebühren scheint, da der Eid ohne religiösen Zusatz die Ausnahme darstellt. Etwas variierend aber erörtert er das Eidesproblem im Gespräch "Über Religion". Neben der bereits erwähnten französischen Eidesformel läßt Schopenhauer Demopheles auf das "Ja" bzw. "Nein" der Quäker hinweisen. Der Gesprächspartner Philalethes spielt dagegen auf falsche Eide, die Recht und Wahrheit verdunkeln halfen, an. In diesem Zusammenhang erscheinen Schopenhauer die Frauen besonders problematisch auf ihre Eidesfähigkeit. Ja es ist zu fragen, "ob sie zum Eide zuzulassen sind." ⁶⁷⁾ Deshalb empfiehlt Philalethes - Schopenhauer: "Der Eid ist die metaphysische Eselsbrücke der Juristen: sie sollten sie so selten, als irgend möglich, betreten. Wenn es aber unvermeidlich ist, da sollte es mit größter Feierlichkeit, nie ohne Gegenwart eines Geistlichen, ja, sogar in der Kirche (!), oder in einer dem Gerichtshofe beigegebenen Kapelle, geschehn." ⁶⁸⁾ Bei besonderen Fällen wäre die Anwesenheit der Schuljugend zu wünschen! An dieser Stelle bezweifelt Schopenhauer sogar die Tauglichkeit der abstrakten französischen Eidesformel. Auch hier plädiert er wieder dafür, daß der Bildungsstand jeweils dem Schwörenden die Entscheidungsfreiheit für seine von ihm zu wählende Eidesformel empfehle. Es wäre wohl aufschlußreich gewesen, wenn Schopenhauer in seine Überlegungen etwa das 2. Gebot oder Bibelstellen wie Lev. 19, 12 (Ihr sollt nicht falsch schwören bei meinem Namen..., denn ich bin der Herr), Num. 30, 3 (Wenn

66) H. VI S. 283; im Gegensatz dazu Thielicke II, 2 1958 S. 463: "...daß der Atheist eben keinen Eid im strengen Sinne zu leisten imstande ist."

67) H. VI S. 654.

68) H. VI S. 375.

jemand dem Herm...einen Eid schwört,...der soll sein Wort nicht aufheben, sondern alles tun, wie es zu seinem Munde ist ausgegangen) und auch Matth. 5, 33 ff. nicht nur bei Erwähnung der Quäker einbezogen hätte. So aber bleibt seine Darstellung dieses unsere Gegenwart bewegenden Problems fragmentarisch.

4. Ausbeutung des Menschen

Das gleiche Kapitel, das uns Schopenhauers Vorstellungen über den Eid vermittelt, enthält seine Gedanken, die sich auf die wirtschaftliche Entwicklung, die Technik und die Industrialisierung beziehen. Diese Gedanken sind durchaus modern und weitblickend. "Wenn das Maschinenwesen seine Fortschritte in dem selben Maße noch eine Zeit hindurch weiter führt; so kann es dahin kommen, daß die Anstrengung der Menschenkräfte beinahe ganz erspart wird... Dann freilich ließe sich an eine gewisse Allgemeinheit der Geisteskultur des Menschengeschlechts denken." ⁶⁹⁾ Diese Sätze wurden vor über einhundert Jahren niedergeschrieben! Mittlerweile sind wir in der Produktion bis zur Automation gelangt, die Erde ist kleiner geworden, die Völker sind zusammengedrückt und "technisch" ist die Menschheit auf dem Wege zu einer Einheit. Wenn Schopenhauer diesen Stand der Entwicklung erlebt hätte, dann hätten seine Worte "alsdann die Kriege im Großen und die Raufereien, oder Duelle, im Kleinen vielleicht ganz aus der Welt kommen" ⁷⁰⁾ nicht nur utopisch in seinen eigenen Ohren geklungen. Er wollte aber keine "Utopia schreiben." ⁷¹⁾ Noch ist diese seine Vision der Zukunft angehörig.

Zu seiner Zeit sind seiner Meinung nach noch viele Menschen damit beschäftigt, unnötige Dinge, d.h. Luxusgegenstände herzustellen. Dabei sind die Proletarier aus List, die Sklaven aus Gewalt zu dieser Arbeit im Elend gezwungen. Ein Abbau des Elendes würde durch Aufhebung des Luxus erreicht werden können: ⁷²⁾ denn der Luxus ist die Wurzel unsozialer Gesellschaftszustände und der Kriege. Dabei läßt der Luxus die in ihm Lebenden kränklich und schlecht gelaunt sein. Eine wahrlich beachtenswerte und vorweggenommene Beschreibung unserer gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur. Allein, dieser in die Zukunft weisende Gedanke wird sogleich von ihm selbst abgeschwächt. Die Masse der Menschen bedarf der Führung durch geistige Kräfte, die ihrerseits von der manuellen und körper-

69) H. VI S. 263.

70) a.a.O.

71) a.a.O. S. 264.

72) a.a.O. S. 262.

lichen Arbeit befreit sein müssen und denen ein guter Luxus zuzugestehen ist, womit zugleich von ihm eine soziale Nivellierung, wie wir sie besonders in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts erleben, abgelehnt wird. Seine Devise lautet überraschend im Gegensatz zu seinen sozialen Einsichten: "Mußige Hände geben thätige Köpfe," ⁷³⁾ d.h. die Wissenschaft, in diesem Falle der Fortschritt der Technik, wird somit zu einem Kinde des Luxus.

Das hindert ihn aber nicht, eindeutig gegen Sklaverei und Kinderarbeit Protest zu erheben. Bei seiner Betrachtung des Verhältnisses des Menschen zum Mitmenschen, das häufig genug von Ich-Sucht und Rücksichtslosigkeit geprägt ist, bringt Schopenhauer die Negersklaverei, "deren Endzweck Zucker und Kaffee ist" ⁷⁴⁾ und ebenso die Kinderarbeit zur Sprache. Von dieser schreibt er: "...im Alter von Fünf Jahren eintreten in die Garnspinnerei, oder sonstige Fabrik, und von Dem an erst 10, dann 12, endlich 14 Stunden darinnen sitzen und die selbe mechanische Arbeit verrichten, heißt das Vergnügen, Athem zu holen, theuer erkaufen." ⁷⁵⁾ Um so mehr lobt er den Loskauf der Negersklaven mit einem Betrag von 20 Millionen Pfund in den britischen Kolonien. Diese große Tat sei nicht dem Christentum zuzuschreiben, zumal "im ganzen Neuen Testament kein Wort gegen die Sklaverei gesagt ist," ⁷⁶⁾ obwohl die Sklaverei im Altertum eine allgemeine Einrichtung war. Schopenhauer berichtet, daß in Nordamerika 1860 sich ein Redner bei den Debatten um die Abschaffung der Sklaverei darauf berufen habe, "daß Abraham und Jakob auch Sklaven gehalten haben." ⁷⁷⁾ Bei diesen sozial-ethischen Fragen greift Schopenhauer das Christentum, die Kirche, nicht, wie zu erwarten wäre, mit harten Worten an. Aber gerade seine verhältnismäßige, sonst durchaus nicht gewohnte, Milde enthält eine Anklage an das Christentum. Ein Blick in die theologischen Lehrbücher der Ethik noch bis in die Zeit nach dem ersten Weltkrieg offenbart eine erschreckende Uninteressiertheit an den in diesem Abschnitt nur angerissenen Fragen. Versuche, diesen Fragen nachzugehen, ver-

73) a.a.O.

74) H. III S. 663; vgl. H. VI S. 261 f.

75) H. III S. 663.

76) H. IV 2. Teil S. 230.

77) a.a.O.

raten nicht selten eine erstaunliche Hilflosigkeit und Weltfremdheit. Heute erscheint es als unverständlich, wie die offizielle Theologie jener Zeit – wir vergessen nicht die großen Nonkonformisten des 19. Jahrhunderts – es vermied, sich diesen Problemen der Menschlichkeit zu stellen, wohl aber der ein Rentnerdasein lebende, politisch so konservative Arthur Schopenhauer, der über die Grenzen seiner Studierstube hinweg des Menschen Not und Elend des werdenden Industriezeitalters erkannte, noch bevor Karl Marx auf den Plan trat.

5. Mensch und Tier

Die von indischer Religiosität bedingte ethische Konzeption Schopenhauers schließt das Verhalten des Menschen zum Tier ein. Hier wird in besonderer Weise seine Kritik am Christentum herausgefordert. Er betrachtet es als einen großen Fehler, daß das Christentum einmal den Menschen von der Tierwelt, obwohl er zu ihr gehört, getrennt hat, und daß zum anderen der Mensch die Tiere als Sachen betrachtet. Gegenüber der Rolle des Tieres im Brahmanismus und im Buddhismus offenbare sich hier ein bedeutender Gegensatz. Anstößig ist Schopenhauer, daß "alle die natürlichen Verrichtungen, welche die Tiere mit uns gemein haben und welche die Identität unserer Natur mit der ihrigen zunächst bezeugen, wie Essen, Trinken, Schwangerschaft, Geburt, Tod, Leichnam u.a.m." ⁷⁸⁾ mit ganz anderen Begriffen als beim Menschen bezeichnet werden. Diese Einstellung sei ein Ergebnis der Schöpfung aus dem Nichts. Nach Genesis 1, 26 (Lasset uns Menschen machen, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh ..und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht") und Genesis 9, 2 f. ("Furcht und Schrecken vor euch sei über allen Tiere auf Erden und über allen Vögel unter dem Himmel, über allem was auf dem Erdboden kriecht, und über allen Fischen im Meer; in euere Hände seien sie gegeben. Alles, was sich regt und lebt, das sei eure Speise") sind Tiere dem Menschen anvertraut; mehr noch: der Mensch wird zum Herrn über die Tierwelt. Die Abhängigkeit der Tiere vom Menschen wird noch durch Genesis 2, 19 ("...denn wie der Mensch allerlei lebendige Tiere nennen würde, so sollten sie heißen") unterstrichen, da der Mensch die Tiere von sich aus mit Namen versieht. Schopenhauer bemerkt spöttisch, der Mensch wurde somit "zum ersten Professor der Zoologie bestellt." ⁷⁹⁾ Die Geringschätzung des Tieres durch das Judentum ist nach Schopenhauer auf das Christentum übergegangen. Wir sahen, daß Schopenhauer bereit ist, über manche Seiten der christlichen Ethik zustimmend zu urteilen, aber bei der Erörterung des Verhältnisses von Mensch und Tier weicht er in einem Anflug von Unmut von dieser Haltung ab, indem er abrät, die christliche Moral

78) H. VI S. 393.

79) a.a.O. S. 393.

als die allervollkommenste zu begreifen. "Sie hat wahrlich eine große und wesentliche Unvollkommenheit darin, daß sie ihre Vorschriften auf den Menschen beschränkt und die gesamte Thierwelt rechtlos läßt." ⁸⁰⁾ Das Versagen der christlichen Ethik auf diesem Gebiet wird dadurch besonders offensichtlich, weil Polizei und Tierschutzvereine sich der Tiere annehmen müssen. Das ist im indischen Lebensraum aus religiösen Gründen nicht notwendig. Für unsere Breiten gilt: "...die Menschen sind die Teufel der Erde, und die Thiere die geplagten Seelen. Das sind die Folgen jener Installations-Szene im Garten des Paradieses." ⁸¹⁾

Schopenhauer unterstreicht seine Darlegungen durch mancherlei Berichte aus seiner Zeit. Ein protestantischer Prediger soll z.B. die Aufforderung zu einer Predigt gegen die Tierquälerei mit dem Hinweis abgelehnt haben, daß die Religion dazu keine Veranlassung biete. ⁸²⁾ Der Tierschutzverein zu München berief sich 1853 auf eine Reihe Bibelstellen, die angeblich die Aufforderung zu einer schonenden Behandlung der Tiere zum Inhalt haben. Schopenhauer bestreitet diese positive Bedeutung der biblischen Zitate, die zur Urteilsfindung hier im Wortlaut folgen mögen: Spr. Sal. 12, 10: Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs, aber das Herz der Gottlosen ist unbarmherzig; Sirach, 7, 22: Hast du Vieh, so warte sein, und trägt dir's Nutzen, so behalte es; Psalm 147, 7 u. 9: Singet dem Herrn mit Dank...der dem Vieh sein Futter gibt, den jungen Raben, die ihn anrufen; Psalm 104, 14: Du lässest Gras wachsen für das Vieh; Hiob 38, 41: Wer bereitet dem Raben die Speise, wenn seine Jungen zu Gott rufen und fliegen irre, weil sie nicht zu essen haben?; Matth. 10, 29: Kauft man nicht zwei Sperlinge um einen Pfennig? Dennoch fällt deren keiner auf die Erde ohne euren Vater. Schopenhauer meint nun voller Skepsis, die Berufung auf diese Bibelstellen geschehe in der frommen Erwartung, daß sie nicht nachgeschlagen würden. ⁸³⁾ Sie redeten zwar vom Tiere, aber nicht von seiner Schonung. Nur ein einziger der angeführten Sprüche sei in Richtung Tierschutz zu deuten, und zwar Spr. Sal. 12, 10.

80) a.a.O. S. 394.

81) a.a.O. S. 394f.; der kath. Moraltheologe v. Cathrein stimmt Schopenhauer zu, daß der Mensch eine Bestie sei und in den Käfig des Rechts eingesperrt werden müsse. (Moralphilos. II S. 477).

82) H. VI S. 395.

83) a.a.O.

Aber auch hier äußert er sein Bedenken wegen des Begriffes "erbarmt". Erbarmen gebühre einem Sünder, einem Missetäter, aber nicht einem Tier. "Nicht Erbarmen, sondern Gerechtigkeit ist man dem Thiere schuldig." 84)

Aus seinem Gefühl für die Gerechtigkeit dem Tier gegenüber wendet sich Schopenhauer energisch gegen Kettenhunde und die Haltung von Vögeln in Käfigen; leidenschaftlich bekämpft er die Vivisektion und Tierversuche. Auch für die Schlachtung der Tiere empfiehlt er bestimmte Methoden, um jede Quälerei auszuschalten. 85) Er fordert eine Überwindung der jüdischen Naturerfassung in Europa, zum mindesten im Blick auf die Tiere. "Zeloten und Pfaffen" 86) warnt er vor Widerspruch, da nicht nur die Wahrheit, sondern auch die Moral auf seiner Seite stünden. Selbst die Technik zeige sich als Wohltäter dem Tier gegenüber: die Eisenbahn erspare Millionen Zugpferden ihr trauriges Dasein. 87)

Wie sehr Schopenhauer das Tier und dessen Schutz bzw. dessen Recht gegenüber dem Menschen mit Sorge erfüllten, wird dadurch ersichtlich, daß er dieser Frage mehrfach nachgeht, u.a. auch in der nicht gekrönten Preisschrift "Über die Grundlage der Moral". Dort bringt er seine Verwunderung zum Ausdruck, daß die christliche Moral, die sonst in großer Übereinstimmung mit der der indischen Religionen sei, in Fragen des Tieres versagt. Dafür zwei lehrreiche Belege. Johannes tritt in der Art eines indischen Saniassi auf, aber unindisch ist dabei seine Bekleidung mit Tierfellen: das widerspreche der indischen Achtung von dem Tier! 88)

Der zweite Beleg ist der Bericht des Fischzuges Petri Luk. 5, 1-11. Nach dem Evangelisten Lukas verlief dieser Fischzug überaus erfolgreich. Schopenhauer weist darauf hin, daß eine ähnliche Geschichte von Pythagoras überliefert werde, der in ägyptische Weisheit eingeweiht war. Pythagoras kauft den Fischern ihren Zug ab und läßt die Fische ins Wasser zurück. 89) Mit diesem Doppelbeispiel soll unterstrichen werden, daß in der Moral eine Lücke besteht, die etwa in Eng-

84) a.a.O. S. 395; wenn Schopenhauer den hebr. Urtext hätte einsehen können, hätte er das hebr. שָׂרָא gefunden, was Kautzsch und Menge übersetzen mit: der Gerechte weiß, wie seinem Vieh zu Mute ist. Die von Schopenhauer geschätzte LXX hat hier οὐκ ἐπιφέρει, was Luthers Übersetzung entspricht. Hamp übersetzt in der Echterbibel: Der Gerechte kennt die Wünsche seines Viehes. Und die Vulgata liest: novit instus jumentorum suorum animas.

85) H. VI S. 399f.

86) a.a.O. S. 399.

87) a.a.O.

88) H. IV S. 241.

89) a.a.O.

land als erstem Land durch Tierschutzgesetze geschlossen wurde, wobei allerdings eine biblische Begründung dieser so schwierig ist, daß ein Autor namens T. Forster⁹⁰⁾, der vergeblich nach einer biblischen Unterstützung seiner Gedanken suchte, davon redet, "Jesus Christus sei ja im Stalle bei Oechselein und Eeselein geboren, wodurch symbolisch angedeutet wäre, daß wir die Thiere als unsere Brüder zu betrachten...hätten."⁹¹⁾ Unwillkürlich werden wir an Franz von Assisi erinnert, dessen Tierliebe Schopenhauer bekannt war und von ihm als mit indischem Geiste verwandt bezeichnet wird.⁹²⁾ Gerade der obige humorvolle Satz zeigt, daß Schopenhauer die Frage des Verhältnisses zwischen Mensch und Tier durchdacht und nach einer Hilfe durch die christliche Ethik ausgeschaut hat.

Merkwürdig ist, daß diese christliche Ethik dem Fragenkreis der Beziehungen zwischen Mensch und Tier nur ungenügend nachgegangen ist. Selbst in den großen Nachschlagewerken fehlt ein entsprechender Artikel. Es handelt sich wahrlich nicht um eins der großen und klassischen ethischen Probleme, aber dennoch sollte es nicht als zu irrelevant angesehen werden. Denn irgendwie ist das Verhalten des Menschen zum Haustier, aber auch zum in der Freiheit lebenden Tier Ausfluß einer bestimmten ethischen Grundhaltung. Darum muß es verwundern, daß Thielickes große Ethik nur wenig darüber aussagt, und ausgerechnet in der Richtung, die der Kritik Schopenhauers verfiel. "Das Wesen der Kreatur ist, daß sie dient und von dem Oberhalb ihrer geordnet wird...Und wie die Kreatur ihre Ordnung vom Menschen her empfängt, so empfängt der Mensch seine Ordnung von Gott her."⁹³⁾ Und an anderer Stelle: "Im Tierreich gibt es weder Ethos noch haben es die Dompteure bei ihrer Tiererziehung und bei ihren Dressurakten mit Ethik zu tun."⁹⁴⁾ Das ist wohl klar; auch im menschlichen Bereich gibt es leider dergleichen; zudem ist dieses Beispiel Thielickes ohnehin nicht der normale Fall der Begegnung zwischen Mensch und Tier, infolgedessen ohne zwingende Beweis-

90) "Philozoa, moral reflections on the actual condition of animals and the means of improving the same", 1839, zit. H. IV, 2 S. 244.

91) a.a.O. S. 245.

92) H. III S. 705.

93) Thielicke I 1951 S. 266.

94) Thielicke II, 1 1955 S. 17f.

kraft. Der Problemstellung gerechter werden folgende Worte: "Der Mensch erhält seine Privilegierung gegenüber dem Tier und damit seine Sonderstellung im Kosmos nicht dadurch, daß er 'Über dem Tier' steht, sondern dadurch, daß er in besonderer Weise 'unter Gott' steht." ⁹⁵⁾ Es fällt immerhin auf, daß ein Begriff wie etwa Tierliebe o.ä. bei Thielicke nicht erscheint.

Gründlicher und in die Tiefe gehend ist Karl Barths Behandlung unserer Frage in seiner "Kirchlichen Dogmatik". An zahlreichen Stellen und in verschiedenen Zusammenhängen erscheint das Problem der Schöpfung verknüpft mit dem Verhältnis des Menschen zum Tier und umgekehrt. Nach Barth ist der Mensch nicht der absolute Herr der Tiere, sie gehören ihm nicht: "Des Herrn ist die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und die darauf wohnen (Ps. 24, 1)" ⁹⁶⁾ Eine Liebe zum Tier klingt deutlich an, wenn Barth von der Anhänglichkeit der Jungen an die Alten spricht und zeigt, daß das in der Tierwelt viel eindrucksvoller sogar als in der Menschenwelt vorhanden ist. ⁹⁷⁾ Das Leben des Tieres ("im bestimmten Sinn sogar das der Pflanze") ⁹⁸⁾ ist als "ethisches Randproblem" ernst zu nehmen. ⁹⁹⁾ Wie ernst es Karl Barth nimmt, beweise uns ein Satz wie dieser: "Sie (d.h. ein guter Jäger, Metzger, Vivisektor) handeln in dieser Sache an den äußersten Grenzen, wo Ehrfurcht und Frevl dem Leben gegenüber jeden Augenblick sich berühren, jeden Augenblick ineinander übergehen können. Wenn irgendwo, so ist Tierschutz, Tierpflege, Tierfreundschaft an diesen Grenzen unerläßlich." ¹⁰⁰⁾

Mit diesen Worten Barths nähern wir uns Albert Schweitzer. Dieser, übrigens nicht unkritisch gegen Schopenhauer, erkennt dessen Anliegen an: "Die anderen, um mit ihren Theorien nicht ins Gedränge zu kommen, müssen Ethik ausschließlich auf das Verhalten der Menschen zu den Menschen beschränken. Ängstlich schärfen sie ein, daß Mitleid mit den Tieren an sich nicht ethisch sei, sondern nur im Hinblick auf die Erhaltung der unter Menschen zu bewährenden gütigen Gesinnung

95) a.a.O. S. 351.

96) KD III, 1 (1947) S. 210, 231.

97) KD III, 4 1951 S. 281.

98) a.a.O. S. 372, 396.

99) a.a.O. S. 372 u. 396.

100) KD III, 4 1951 S. 404.

eine Bedeutung habe. Schopenhauer reißt diese Zäune ein und lehrt Liebe zum armseligsten Geschöpf." ¹⁰¹⁾ Diese Liebe zum Tier, zum Geschöpf, zur Kreatur ist bei genauem Zusehen selbst dem Alten Testament nicht fremd. Diese Tatsache entging Schopenhauer bedauerlicherweise im Übereifer seiner Abneigung gegen das Judentum. Im Alten Testament befinden sich Mensch und Tier in der gleichen Situation, was etwa aus dem pessimistischen Koheleth erkennbar wird: Prediger 3, 19ff.: "Denn es geht dem Mensch wie dem Vieh: wie dies stirbt, so stirbt auch er und alle haben einerlei Odem; und der Mensch hat nichts mehr als das Vieh; denn es ist alles eitel...Wer weiß, ob der Odem der Menschen aufwärts fahre und der Odem des Viehes unterwärts unter die Erde fahre?" Karl Heim bemerkt dazu: "Daraus ergibt sich im Alten Testament im Gegensatz zur aristokratischen Tierverachtung der griechischen Welt ein brüderliches Solidaritätsverhältnis zwischen Mensch und Tier." ¹⁰²⁾ Diese Solidarität wird sich auch gerade in der Endzeit offenbaren, was u.a. aus Jes. 11, 6 u. 8 erhellt: Die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen und die Parder bei den Böcken liegen. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh miteinander treiben. Und ein Säugling wird seine Hand stecken in die Höhle des Basilisken. Paulus nimmt diese Vorstellung auf in dem bekannten Wort Römer 8, 19 und 21 f.: Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Denn auch die Kreatur wird frei werden von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alle Kreatur sehnt sich mit uns und ängstet noch immerdar. Luther kommentiert diese Stelle in seiner Vorlesung über Römerbrief mit folgenden Worten: "Er redet von der Kreatur, wie wenn sie's fühlt und lebendig ist und Leid darum trägt, daß sie gezwungen wird solange den Gottlosen zu dienen, indem man sie mißbraucht und undankbar gegen Gott ist, wo sie doch dazu geschaffen ist, daß durch sie und in ihr Gott von den Heiligen verherrlicht werde. Auf dieses Ziel wartet sie also naturgemäß." ¹⁰³⁾

101) Kultur und Ethik Bd. II S. 165.

102) Karl Heim, Weltschöpfung und Weltende 1957 S. 86.

103) *Loquitur de creatura, quasi sentiat et vivat et doleat, quod tam diu servire cogitur impiis in abusu et ingratitude Dei, cum sit creata, ut per eam te in illa Deus glorificetur a sanctis. Hunc ergo finem suum naturaliter expectat.*

Abschließend sei ein Wort Jesu aus der Bergpredigt Matth. 6, 26 angeführt:

Sehet die Vögel an unter dem Himmel: sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen; und euer himmlischer Vater nährt sie doch.

Zusammenfassend ergibt sich, daß ausreichend biblische und theologische Ansätze zum Nachdenken über diese Probleme vorhanden sind, und wir meinen, daß diesen in der christlichen Ethik ein gebührender und gerechter Platz eingeräumt werden sollte. Ein Feld eröffnet sich, das der Bearbeitung, nicht der gelegentlichen Erwähnung, harret. Diese Bearbeitung erscheint umso notwendiger, da auf diesem Feld die in Europa missionierenden indischen Religionen, allem voran der Buddhismus, dem Christentum wirklich mit einem Positivum gegenübertreten: mit der Wesensliebe, die umfassender ist als die Nächstenliebe, von der wir zu sprechen pflegen. Diese Wesensliebe umfaßt die gesamte Kreatur (κτίσις).

IV. DAS ERSCHEINUNGSBILD DES CHRISTENTUMS IN GESCHICHTE UND GEGENWART NACH SCHOPENHAUER

VORBEMERKUNG

Die Überschrift dieses Abschnittes mag überraschen, da Schopenhauer eine kritische Einstellung zur Geschichte hat, indem er mit Aristoteles die Dichtkunst als wesentlicher für die Erkenntnis des Wesens des Menschen hält. Schopenhauer geht noch weiter und bestreitet sogar der Geschichte den Rang einer Wissenschaft, da ihr der Grundcharakter zu dieser fehle, weil sie kein System besitze. "Sie ist demnach zwar ein Wissen, jedoch keine Wissenschaft. Denn nirgends erkennt sie das Einzelne mittels des Allgemeinen, sondern muß das Einzelne unmittelbar fassen und so gleichsam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen..."¹⁾ Mit dieser Auffassung will Schopenhauer der Geschichte, obzwar der Kunst unterlegen und ohne wissenschaftlichen Charakter, dennoch nicht jeden Wert und jede Bedeutung absprechen. "Was die Vernunft dem Individuo, das ist die Geschichte dem menschlichen Geschlecht."²⁾ Die Geschichte wird ihm zum "vernünftigen Selbstbewußtseyn des menschlichen Geschlechtes,"³⁾ bzw. sie "vertritt die Stelle eines dem ganzen Geschlechte unmittelbar gemeinsamen Selbstbewußtseyns, so daß erst vermöge ihrer dasselbe wirklich zu einem Ganzen, zu einer Menschheit, wird. Dies ist der wahre Werth der Geschichte."⁴⁾ Von daher ist das Interesse an der Geschichte zu verstehen als an einer persönlichen Sache aller Menschen, um deren Vergangenheit und Gegenwart verbindende Kenntnis sie bemüht sein müssen, denn "jede Lücke in der Geschichte (ist) wie eine Lücke im innerndem Selbstbewußtseyn eines Menschen."⁵⁾ Diese Bemerkungen über die allgemeine Geschichte sind der Hintergrund, von dem aus er ein Urteil über das Christentum in seinen geschichtlichen Erscheinungsformen wagt. Immer wieder

1) H. III S. 502.

2) a.a.O. S. 508.

3) a.a.O. S. 509.

4) a.a.O.

5) a.a.O.

greift er in seinem Werk auf die Geschichte des Christentums zurück, um das Erscheinungsbild des gegenwärtigen Christentums mit dem der Vergangenheit zu konfrontieren oder mit Hilfe der Vergangenheit die Gegenwart wertend oder abwertend seiner Kritik zu unterziehen.

Im folgenden soll das Bild des Christentums in Beziehung zur Kultur, zur Kunst, zur sittlichen Praxis, zum kirchlichen Unterricht und zur Seelsorge bis hin zur Wirkung der Predigt nach Schopenhauers Vorstellungen aufgezeigt werden. Aus seinem Gesamtwerk ergibt sich, daß er bis in bestimmte Details eine Phänomenologie des Christentums und der Kirche bietet. Gerade das Mosaik seiner gebotenen Details ermöglicht eine gerechtere Kritik an Schopenhauer. Was er uns in den Einzelheiten aufzeigt, läßt sich, um ihn selbst reden zu lassen, als ein Stück erinnernden Bewußtseins seiner selbst begreifen. Denn schließlich ist er im christlichen Kultur- und Lebensraum aufgewachsen und hat in ihm gelebt trotz aller geistlichen Intentionen nach Indien, das er nie gesehen hat und infolgedessen in seiner Mentalität nicht erlebte; ja, er bekennt trotz Übereinstimmungen gem seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit gegenüber indischem Denken. "Jeden Falls muß es mich freuen, meine Lehre in so großer Uebereinstimmung mit einer Religion zu sehn, welche die Majorität auf Erden für sich hat...Diese Uebereinstimmung muß mir aber um so erfreulicher seyn, als ich, bei meinem Philosophiren, gewiß nicht unter ihren Einfluß gestanden habe. Denn bis 1818, da mein Werk erschien, waren über den Buddhismus nur sehr wenige, höchst unvollkommene und dürftige Berichte in Europa zu finden." ⁶⁾

6) H. III S. 186.

1. Das Christentum in seinem Verhältnis zur Kultur und Kunst

Obwohl sich Schopenhauer in ununterbrochener Auseinandersetzung mit dem Christentum weiß, und obwohl er nicht nur negative Einflüsse des Christentums konstatiert, ist es beinahe verwunderlich, daß er die Religion als im Antagonismus zur Kultur stehend sieht. Das meint er nicht nur von der Religion als solcher, sondern nachdrücklich mit dem Blick auf die ihm aus Erfahrung allein bekannte Religion, auf das Christentum. Er spricht nicht oft von Kultur, eher von Zivilisation, ohne die gewohnte Unterscheidung der beiden Begriffe zu machen.

"Daß die Civilisation unter den christlichen Völkern am höchsten steht, liegt nicht daran, daß das Christenthum ihr günstig, sondern daran, daß es abgestorben ist und wenig Einfluß mehr hat: so lange es ihn hatte, war die Civilisation weit zurück: im Mittelalter."⁷⁾ Diese Worte, vor über einhundert Jahren geschrieben, verraten zweierlei: einmal handelt es sich um Zivilisation unter christlichen Völkern, d.h. aber: diese Völker leben in ihrer Gesamtheit auch noch zu seiner Zeit nicht in einer offenen Feindschaft gegen das Christentum, das, wenn auch verkümmert, immer noch in ihnen lebendig ist; zum anderen argumentiert Schopenhauer unhistorisch, ohne sich des erfolgten Bruches zwischen Mittelalter und Neuzeit bewußt zu werden. Oder übersieht er diesen wissentlich? Betrachtet er auch das Mittelalter zivilisatorisch als rückständig, so hätte er unbedingt die "fortschrittlichere" Zivilisation als einen durch die Reformation mitbedingten Wandel der Dinge erkennen müssen, zumal er gelegentlich Katholizismus und Protestantismus in Gegensatz zueinander stellt. Es gibt nun einmal eine Kulturbedeutung der Reformation! In gewisser Weise sehen das heute eine theologisch begründete Anthropologie und Soziologie und deuten auf noch in dieser Richtung zu lösende Aufgaben des Protestantismus in der Gegenwart und Zukunft hin.

Der Fortschritt unter den christlichen Völkern kann jedenfalls beim besten Willen nicht als Ergebnis eines "abgestorbenen" Christentums angesehen werden. Mag

7) H. VI S. 419.

auch der römische Katholizismus im 19. Jahrhundert z.T. ein retardierendes Element gewesen sein, der Protestantismus war es nicht. Nicht sein "Verfall" führte zum Fortschritt, sondern der Fortschritt war gerade und besonders getragen von Männern und Frauen, die bewußt oder unbewußt ein protestantisches Erbe in sich trugen, mochte auch ihre Bindung an die Kirche schwach oder gar nur latent sein. "Protestanten ohne Kirche" verdienen nicht erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unsere Aufmerksamkeit. Zuweilen urteilte Schopenhauer vorsichtiger, da er sowohl von der notwendigen Wohltat der Religion spricht als auch meint, daß sie "mit möglichster Schonung" beiseite zu stellen sei, wenn sie sich dem geistigen Fortschritt widersetzt. Schopenhauer glaubt z.B., es sei unmöglich, daß große Geister wie Shakespeare oder Goethe sich dem Dogma beugen sollten. Damit hat Schopenhauer gewiß recht, aber auch Shakespeare und Goethe blieben andererseits nicht frei von jedem christlichen Einfluß, denn sie lebten immerhin in Völkern christlicher, Überwiegend protestantischer Prägung. Hat Schopenhauer das kulturfördernde Moment des Protestantismus wirklich nicht erkannt und sich selbst dabei vergessen? Dem negativen Urteil zum Trotz unterzieht Schopenhauer das Erscheinungsbild des Christentums in der darstellenden, klingenden, dichtenden Kunst seiner Betrachtung.

Nach seinem Urteil ist das Thema christlicher Malerei vorwiegend das der Selbstaufhebung.⁸⁾ Die großen Maler der Renaissance waren auf die Vorwürfe des Alten Testaments und des für die Malerei bedeutend ungünstigeren Neuen Testaments angewiesen. Die Zeit der werdenden Kirche und der großen Kirchenlehrer war für die Malerei noch unergiebig. Dennoch arbeiteten die Maler Überwiegend nach christlichen Motiven. Dabei gilt es, zwei Arten christlicher Malerei zu unterscheiden: einmal Bilder, die das Historische oder Mythologische des Judentums und des Christentums zeigen, zum anderen Bilder, durch die der "eigentliche, d.h. der ethische Geist des Christenthums, für die Anschauung offenbart wird, durch Darstellung von Menschen, welche dieses Geistes voll sind. Diese Darstellungen sind in der That die höchsten und bewundernswürdigsten Leistungen der Malerkunst."⁹⁾ Sie gelangen nur den größten Meistern wie Raphael, Correggio

8) H. II S. 251.

9) a.a.O. S. 274; D. X. S. 298.

und Domenichino. Gemälde dieser Meister zeigen uns Heilige, den Erlöser, oft als Kind mit Maria und Engel. Der Gesichtsausdruck der Gestalten auf diesen Gemälden spiegelt die Erkenntnis, die auf Ideen gerichtet ist. Diese Erkenntnis ist ein Quietiv alles Wollens, "aus welchem die vollkommene Resignation, die der innerste Geist des Christenthums wie der Indischen Weisheit ist, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, die Aufhebung des Willens und mit ihm des ganzen Wesens dieser Welt, also die Erlösung, hervorgegangen ist." ¹⁰⁾

Diese Werke sind Gipfel aller Kunst und atmen höchste Weisheit. Sie sind die Darstellung der Selbstaufhebung. Im Gegensatz zu den italienischen Meistern erreichen die Meister der Niederrheinischen Schule das nicht. Ihre Motive seien die abgedroschenen, "z.B. die drei Könige, sterbende Maria, St. Christoph, St. Lukas, welcher die Maria malt." ¹¹⁾ Die Figuren ihrer Bilder sind nicht frei und menschlich, sie machen vielmehr "die kirchliche Gebärde...d.h. eine gezwungene, adressirte, demüthige, schleichende Bettlergebärde." ¹²⁾

Schopenhauers Kenntnis der Malerei der Italiener veranlaßt ihn zu dem Urtheil, daß die Malerei "die Kunst des Christenthums (ist) dessen Geist Resignation und Buße ist, d.h. Verneinung des Willens zum Leben." ¹³⁾

Von daher ergibt sich fast mit Notwendigkeit, daß die Bildhauerei, die Skulptur, dem Christenthum nicht adäquat ist. Denn die Skulptur war die Kunst der alten, besonders der griechischen Welt, und sie ist ein Ausdruck des Geistes der Bejahung des Willens zum Leben. Ein magerer Jesus am Kreuz oder ein abgezehrter Hieronymus ist gut zu malen, wie es etwa ein Domenichino tat. Als Skulpturen sind beide Gestalten aber "widerlich". Dabei verweist er u.a. auf den durch Fasten auf Haut und Knochen abgemagerten Johannes den Täufer, dessen Marmorplastik von Donatello sich in der Florentinischen Galerie befindet. ¹⁴⁾ Diese Stellungnahme Schopenhauers zum Wesen christlicher Plastik ist noch heute, wenn sie auch eng und nicht in jedem Fall zutreffend erscheinen mag, der Beachtung

10) H. II S. 275.

11) H. VI S. 480.

12) a.a.O.

13) D. X. S. 299.

14) H. III S. 478; trotz dieser Kritik weist Schop. auf einen blinden Bildhauer hin, der 400 Christusbilder schuf: H. I S. 61, Anm.

wert. Während die Malerei, bedingt durch ihr Material, leichter in der Lage ist, Leidenschaft und inneren Ausdruck zur Darstellung zu bringen, sind der Bildhauerei allein von Seiten des Materials erhebliche Grenzen gesetzt. Wo diese nicht beachtet werden, begegnen uns gequälte und gewollte, heute beschönigend "eigenwillig" genannte Bildwerke.

Über kirchliche Musik äußert er sich verhältnismäßig wenig. Dabei macht er vom Musikalischen her einen Unterschied zwischen der Musik des römischen Katholizismus und der des Protestantismus. Im Vergleich zur Opernmusik betont er, daß die gesungene Messe, da ihre Worte nicht zu verstehen oder wiederholte Halleluja, Gloria, Eleison, Amen usw. sind, einen reineren ästhetischen Genuß als die Oper bietet, weil dabei die Musik, "nur den allgemeinen Kirchencharakter bewahrend," ¹⁵⁾ sich frei entformt. In der Messe offenbart die Musik in aller Ungezwungenheit ihre Kräfte und schwingt sich "mit großen Flügelschlägen" empor, "wie ein Seraph." ¹⁶⁾ "Messe und Symphonie allein geben ungetrübten, vollen musikalischen Genuß." ¹⁷⁾ Demgegenüber krieche die protestantische Kirchenmusik mit ihrem gedrückten puritanischen oder methodistischen Charakter auf dem Boden hin. Spricht dieses Urteil über die evangelische Kirchenmusik dafür, daß Schopenhauer die großen evangelischen Kirchenmusiker und deren Werke nicht gekannt hat? Diese Frage muß unbeantwortet bleiben. Aber vielleicht hatte er - d.i. ein Stück Geschichte evangelischer Kirchenmusik - gar keine Gelegenheit, diese kennenzulernen. Denn die Bachgesellschaft z.B. wurde erst 10 Jahre vor Schopenhauers Tod im Jahre 1850 gegründet.

Beim Vergleich des Inhaltes evangelischer Gesangbücher mit den Veda-Hymnen erscheint es nach seiner Meinung verständlich, weshalb die anglikanischen Missionare nur einen geringen Erfolg in Indien hätten. Wir können uns des Eindruckes nicht erwehren, daß sich Schopenhauer wahrscheinlich nicht die Mühe genommen hat, sein eigenes Gesangbuch, das er gewiß als ehemaliger Konfirmand noch besaß, in seiner durch die große Zahl der Liederdichter aus mehreren Jahrhunderten

15) H. VI S. 463,

16) a.a.O.

17) a.a.O.

bedingten und begründeten Mannigfaltigkeit zu erforschen.

Die christliche Dichtung als eine eigener Art behandelt Schopenhauer verhältnismäßig knapp. Er nennt als christliche Dichter Dante, gelegentlich Milton, Lavater und öfters Matthias Claudius, von dem ein Bild in seinem Zimmer hing und zu dem er ein positives Verhältnis hatte.¹⁸⁾ Dantes "Göttliche Komödie" kennt er genau und betrachtet den Inhalt mit der Brille des Kritikers. Der Titel scheint ihm originell zu sein und es sei nicht daran zu zweifeln, "daß er ironisch sei. Eine Komödie! Fürwahr, Das wäre die Welt, eine Komödie für einen Gott, dessen unersättliche Rachgier und studierte Grausamkeit, im letzten Akte derselben, an der end- und zwecklosen Qual der Wesen, welche er müßigerweise ins Daseyn gerufen hat, sich weidete, weil sie nämlich nicht nach seinem Sinne ausgefallen wären, als es ihm recht war."¹⁹⁾ Die im Inferno bestraften Verbrechen seien nichts gegen Gottes Grausamkeit, ja er sei ärger als alle Teufel, da diese nur in seinem Auftrag tätig waren. Zudem weist Schopenhauer den Sklavensinn und die Unterwürfigkeit der Menschen im Inferno zurück. Das ganze Inferno charakterisiert er als eine Apotheose der Grausamkeit. Diese Kritik Schopenhauers ist die einzige umfangreichere Stellungnahme zu einem Werk christlicher Dichtung. Wie gut wäre es für seine eigene Urteilsbildung gewesen, wenn er das Wort des Aristoteles, auf das er sich gern beruft "Die Dichtkunst ist philosophischer und wertvoller als die Geschichte", befolgt und anhand der christlichen Dichtung sein Bild über die Erscheinungsform des Christentums einer Verbesserung unterzogen hätte.

Im Zusammenhang mit einer Erörterung der Wirkung des Romans auf junge Menschen zollt er dem Roman "The Vicar of Wakefield" von O. Goldsmith Anerkennung, da dieses Werk auf junge Menschen von guter Wirkung sei.²⁰⁾

18) Vgl. etwa u.a. H. V S. 429; H. VI S. 320 f. Vgl. dazu Schop.-Jahrbuch 1969, S. 10f. u. Schop.-Jahrbuch 1970, S. 22-31.

19) H. VI S. 470.

20) H. VI S. 670; vgl. Hübscher, Der handschriftl. Nachlaß Bd. III S. 693 u. S. 741 f.; Bd. V S. 459.

2. Das Christentum in seiner moralischen Praxis

Es war zu erwarten, daß ein so kritisch veranlagter Denker wie Schopenhauer, der besonders ethisch interessiert war, die Praxis des Christentums und der Kirche in Geschichte und Gegenwart einer Prüfung unterziehen würde. Nun ist es niemals schwierig gewesen, für das Versagen des Christentums und seiner Anhänger in der Geschichte nach Art eines berüchtigten Pfaffenspiegels Beispiele zu finden. Schopenhauer bemüht sich bei seinen negativen Belegen nicht darum, die Person von der Sache zu trennen und die Fehler als solche hinzustellen. Vielmehr erscheinen diese nicht selten dem Christentum wesenseigentlich. Das zeigt sich besonders in der Unterredung zwischen Philalethes und Demopheles in dem Kapitel "Über Religion" in den Parerga, als es um das Problem der sogenannten Volksmetaphysik geht. Philalethes-Schopenhauer spricht dabei von Pfaffenherrschaft, Laienplünderung, Ketzerverfolgungen, Inquisitionsgerichten, Religionskriegen, Bartholomäusnächten als von Erfolgen einer Volksmetaphysik, die christlichen Völkern aufgezwungen worden sei.²¹⁾ Demopheles-Schopenhauer schwächt die Vorwürfe ab, indem er erklärt, daß die Religion Wahrheit in einem mythisch-allegorischen Gewande sei. Bei seiner Erwiderung geht er nicht auf des Gesprächspartners Vorwürfe ein, die derselbe, Philalethes, wiederholt, indem er auf die politischen, sozialen und religiösen Verhältnisse des Mittelalters zu sprechen kommt.²²⁾ In dem Dialog, der zugleich einen lehrreichen Einblick in Schopenhauers Überlegungen, in sein Für und Wider trotz aller schonungslosen und nicht nur gerechten Kritik an der Geschichte der Kirche, gewährt, ist im weiteren Verlauf davon die Rede, daß "der rohe Mensch muß zuerst niederknien, Verehrung und Gehorsam erlernen: danach erst kann man ihn civilisiren. Dies leistete, wie in Irland St. Patricius, so in Deutschland Winfried der Sachs und ward ein wahrer Bonifacius."²³⁾ Diese Worte reimen sich allerdings schlecht auf die oben geäußerte Meinung, daß das Christentum zivilisationsfeindlich sei,²⁴⁾ und dies galt

21) H. VI S. 364.

22) a.a.O. S. 371.

23) a.a.O.

24) Vgl. oben S. 133.

besonders für das Mittelalter. Hier aber nun werden Kirche und ihre Hierarchie als das der Roheit und Unbildung entgegenwirkende Prinzip hingestellt. Einmal mehr wird erkennbar, daß selbst bei diesem systematischen Denker nicht alles mit einem systematischen Maßstab zu messen ist. Infolgedessen ist es auch gar nicht verwunderlich, daß der Fortgang des Dialoges umgehend diese positiven Klänge abschwächt: "...aber sieh' die Praxis an...die Alten (waren) weniger grausam, als das Mittelalter, mit...seinen Scheiterhaufen ohne Zahl;...Religionsmetzeleien, Kreuzzüge, Inquisition, nebst andern Ketzergerichten, Ausrottung der Urbevölkerung Amerika's und Einführung Afrikanischer Sklaven an ihre Stelle, - waren Früchte des Christenthums."²⁵⁾ "...denke an die grausame Vertreibung und Ausrottung der Mauren und Juden aus Spanien,"²⁶⁾ und auch an die Greuelthaten "der Christen in Amerika, dessen Bewohner sie größtentheils, auf Kuba sogar gänzlich, ausgerottet und, nach Las Casas, binnen 40 Jahren, zwölf Millionen gemordet haben, versteht sich Alles in majorem Dei gloriam und zum Behuf der Verbreitung des Evangeliums und weil überdies was nicht Christ war auch nicht als Mensch angesehen wurde."²⁷⁾ An geschichtliche Ereignisse der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts in Indien erinnert uns Schopenhauers Hinweis auf die Tempelzerstörungen und die Autos de Fe der Portugiesen in Goa!²⁸⁾ Die Häufung und Anführung dieser Brutalitäten und Greuelthaten, die angeblich zu Lasten des Evangeliums geschahen, läßt Philalethes-Schopenhauer die Frage aufwerfen: "Kannst du, Alles wohlervogen, behaupten, daß durch das Christenthum die Menschheit wirklich moralisch besser geworden sei?"²⁹⁾ Er fragt weiter: kann man überhaupt feststellen, "wie viele Verbrechen alljährlich aus religiösen Motiven unterbleiben, und wie viele aus anderen?"³⁰⁾ Schopenhauer ist der Überzeugung, daß die Religion nur einen recht geringen Einfluß hat, Menschen vor der Kriminalität zu bewahren.

25) H. VI S. 371 und H. IV,2 S. 234.

26) H. VI S. 377.

27) a.a.O.

28) a.a.O. S. 378.

29) a.a.O. S. 372.

30) a.a.O. S. 373.

Sehr derb verfährt er in seinem Urteil mit der anglikanischen Kirche. Diese sei auf groben Materialismus im besonderen eingestellt und zugleich geistig rückständig. Ihr Ziel sei die Verdummung des Volkes, was ihr durch ein Erziehungsmonopol erleichtert werde. In seinem "Versuch über Geistersehen" schreibt er: "Wer an den animalischen Magnetismus glaubt, kann nicht an Gott glauben, hat noch im Jahre 1850 ein junger englischer Pfaffe zu mir gesagt: *Hinc illae lacrimae!*"³¹⁾ Inzwischen ist ein Wandel eingetreten und Schopenhauer ist froh, feststellen zu können, daß nunmehr der animalische Magnetismus in England Wurzel zu fassen vermochte "zu glorreicher Bestätigung des '*magna est vis veritatis, et praevalerebit*' dieses schönen Bibelspruches."³²⁾ Im übrigen sei es "an der Zeit, Missionen der Vernunft, Aufklärung und Antipfafferei nach England zu schicken, mit v. Bohlens³³⁾ und Straußens Bibelkritik in der einen, und der Kritik der reinen Vernunft in der andern Hand, um jenen, sich selbst reverend schreibenden, hochmüthigsten und frechsten aller Pfaffen der Welt das Handwerk zu legen und dem Skandal ein Ende zu machen."³⁴⁾ Im gleichen Zusammenhang weist Schopenhauer scharf die ablehnende Haltung der anglikanischen Kirche zu den Ergebnissen der Geologie, als ihre Schöpfungstheorie gefährdend, zurück. Noch bedrückender als dies empfindet er den Versorgungscharakter der anglikanischen Kirche für die nachgeborenen Söhne der Aristokratie, die nicht tauglich sind für die Armee oder Marine. Die Junker werden mit einem living einer Pfarrei versorgt: dies ist für ihn "die frechste Simonie auf der Welt."³⁵⁾ Auch die strenge Sabbatheiligung, das Verbot des Sabbathbreaking, erfährt seine Mißbilligung. Wie intolerant die anglikanische Staatskirche sich aufführt, zeige sich darin, daß Byrons Standbild nicht in Westminster aufgestellt werden durfte, weil er sich gelegentlich gegen die Kirche geäußert habe. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß die "Intoleranz nur dem Monotheismus wesentlich ist."³⁶⁾ Denn ein alleiniger Gott ist ein eifersüchtiger Gott. Im Gegensatz zu den Göttern des Polytheismus dulde er keine Kollegen neben sich. "Daher sind es die monotheistischen Religio-

31) H. V S. 286.

32) a.a.O.; Bibelzitat nach LXX Esdra I Kap. 4, 41.

33) Orientalist (1796-1840), der u.a. das Deuteronomium als ältestes Stück des Pentateuchs hinstellte.

34) H. V S. 286 f.

35) a.a.O. S. 288.

36) H. VI S. 380.

nen allein, welche uns das Schauspiel der Religionskriege, Religionsverfolgungen und Ketzergerichte liefern, wie auch das der Bilderstürmerei und Vertilgung fremder Götterbilder, Umstürzung Indischer Tempel und Aegyptischer Kolosse, die drei Jahrtausende hindurch in die Sonne gesehn hatten; weil nämlich ihr eifriger Gott gesagt hatte: Du sollst dir kein Bildniß machen!" 37) Und an anderer Stelle: "Man sehe dabei zurück auf alle Kriege, Unruhen, Rebellionen und Revolutionen in Europa vom achten bis zum achtzehnten Jahrhundert: wie wenige wird man finden, die nicht zum Kern, oder zum Vorwand, irgend eine Glaubensstreitigkeit, also metaphysische Probleme, gehabt haben, welche der Anlaß wurden, die Völker auf einander zu hetzen. Ist doch jenes ganze Jahrtausend ein fortwährendes Morden, bald auf dem Schlachtfeld, bald auf dem Schafott, bald auf den Gassen, - in metaphysischen Angelegenheiten! Ich wollte, ich hätte ein authentisches Verzeichnis aller Verbrechen, die wirklich das Christenthum verhindert, und aller guten Handlungen, die es wirklich erzeugt hat, um sie auf die andere Waagschaale legen zu können." 38)

Diese Auswahl von Schopenhauers Betrachtungen und Auslassungen über die Moral des Christentums, wie sie in der Geschichte wirksam war bzw., wie er glaubt ihre Wirkung sehen zu müssen, mag genügen. Seine Worte sind unfreundlich genug, hart und poltend. Sie erinnern uns an eine Kritik des Christentums und seiner Geschichte, die wir 12 Jahre lang erlebten, die aber, das sei der Sachlichkeit halber festgestellt, grundlegend anders als die Schopenhauers motiviert war, wie es auch bei der gegenwärtigen Kritik am Christenthum der Fall ist. Nun, seine bitteren Worte vermochten ihn selbst nicht daran zu hindern, da er, um ihn zu zitieren, Schale und Kern des Christentums streng zu scheiden, im Grundsatz sogar die christliche Ethik zu preisen und ihr einen hohen Wert beizumessen, genügt ist. Diese hohe Bewertung wird darin deutlich, daß er eben die neutestamentliche Ethik mit der Ethik des Buddhismus und Brahmanismus für identisch hält. 39)

37) a.a.O. S. 380 f.

38) H. III S. 208 f.

39) a.a.O. S. 666, 728 f.

Von daher klingen im Kontrast zu seinen obigen Äußerungen folgende Worte fast friedfertig: "Auch hat demgemäß bei mir allein die Ethik ein sicheres Fundament und wird vollständig durchgeführt, in Uebereinstimmung mit den erhabenen und tiefgedachten Religionen, also dem Brahmanismus, Buddhismus und Christenthum." 40) Ja im Blick auf die europäischen Religionen wagt Schopenhauer die Aussage, daß die Moral des Christentums viel höher sei als der übrigen Religionen, die je in Europa auftraten, aber leider sei die Praxis nicht überzeugender als bei den anderen Religionen, ja sie sei fast noch negativer zu beurteilen. Und dies ist deshalb nötig, weil der Abstand zwischen Forderung und Ausführung im Christentum besonders weit und auffallend sei. Daß im allgemeinen die moralische Wirkung der Religionen eine so geringe ist, daran "ist freilich die Glaubensschwäche Schuld. Theoretisch und so lange es bei der frommen Betrachtung bleibt, scheint Jedem sein Glaube fest. Allein die That ist der harte Probierstein aller unserer Überzeugungen: Wenn es zu ihr kommt und nun der Glaube durch große Entsaugungen und schwere Opfer bewährt werden soll; da zeigt sich die Schwäche desselben." 41) Der christliche Klang dieser Worte versöhnt uns mit so mancher abweisenden Gebärde Schopenhauers. Und zur Bestärkung sei abermals angeführt, was er anderen Ortes schrieb, daß seine Ethik zwar im Ausdruck, nicht aber dem Geiste und Wesen nach neu sei, "sondern hierin völlig Übereinstimmt mit den ganz eigentlich Christlichen Dogmen und sogar, dem Wesentlichen nach, in diesen selbst enthalten ist." 42) Alle vor ihm aufgestellten ethischen Systeme, so erklärt Schopenhauer, ließen das Christentum nie in seinem Kern und Wesen asketisch erscheinen. Dies lag darin begründet, daß alle diese ethischen Systeme optimistisch waren. Da das Christentum aber "offenbar die vortrefflichste Ethik" 43) ist, so findet er sich theoretisch in ethischer Beziehung in schönster Harmonie mit demselben. In seinem Urteil über das Christentum blieb er ein Werdender, der sich zudem als besonders guter Interpret des Christentums glaubte. Daß seine Interpretation in Wirklichkeit eine "abgestumpfte" blieb, erklärt sich aus seiner Ignorierung der theologischen Grundlegung einer jeden christlichen Ethik.

40) a.a.O. S. 740.

41) H. IV,2 S. 235; vgl. auch S. 1941

42) D. X S. 576.

43) a.a.O. S. 577.

3. Praktisch-theologische, pädagogische und politische Wirksamkeit des Christentums

Wiederholt äußert sich Schopenhauer über den Wert, besonders den ethischen, der christlichen Predigt. Seiner Überzeugung nach ist es nicht möglich, daß durch das Hören der Predigt aus einem untugendhaften Menschen ein tugendhafter geformt werden könne. Dies sei genau so wenig möglich, wie eine Ästhetik es vermag, einen dichterisch nicht begabten Menschen zum Dichter zu machen. Die Handlungsweise eines Menschen, ob sie gut oder schlecht ist, "hängt nicht von Motiven und äußerer Einwirkung, etwa von Lehren und Predigten" ab.⁴⁴⁾ Ebenso wirkungslos sind Dogmen, Glaubenslehren und Philosopheme. Bei einer Kritik der Haltung der Studenten vom Jahre 1848 redet er davon, daß aus diesen Jünglingen "seichte Prediger"⁴⁵⁾ werden würden. Sollte Schopenhauer nichts gegen gute Prediger einzuwenden gehabt haben? Philalethes-Schopenhauer berichtet, daß bei den Alten von den Dienern der Religion nicht über Moral gepredigt wurde. Pflicht der Priester waren vielmehr Tempelzeremonien, Gebete, Gesänge, Opfer, Prozessionen und Lustrationen. Diese Aussagen lassen eindeutig erkennen, daß Schopenhauer das Moralische vom Kultisch-Religiösen getrennt wissen will. Dies fügt sich nahtlos auch zu dem Gesagten, da die Moralpredigt ohnehin keine Besserung, geschweige Tugend hervorrufen kann. Zwei interessante Belege dafür. In der "Preisschrift über die Grundlage der Moral" erwähnt er, daß ein Geizhals, nachdem er eine Predigt über Wohltätigkeit gehört hat, ausruft: "Wie herrlich ausgeführt, wie schön! - Fast möchte ich betteln gehn!"⁴⁶⁾ Das andere Beispiel über die Wirkung einer Predigt beschreibt er im Anschluß an Walter Scotts Roman 'Heart of Midlothian'. Nachdem zwei zum Tode verurteilte Verbrecher im gemeindlichen Gottesdienst ihre letzte Predigt gehört hatten, und beide ausdrücklich in ihr erwähnt worden waren, überwältigt derjenige, der die Gefangensetzung beider durch einen Fehler verursacht hatte, nach Schluß des Gottesdienstes die Wächter und verhilft seinen Komplizen zur Flucht, ohne daß

44) H. II S. 165; vgl. S. 434!

45) H. VII S. 133 gestrichene Stelle!

46) H. IV S. 156.

er ebenfalls von der Möglichkeit Gebrauch macht, zu fliehen.⁴⁷⁾ Einmal findet es Schopenhauer bedauerlich, daß ein Prediger, der eine Predigt gegen die Tierquälerei halten sollte, es ablehnt, dies zu tun mit dem Bemerkten, daß ihm dazu die "Religion keinen Anhalt gebe".⁴⁸⁾ Das Problem des Tierschutzes,⁴⁹⁾ das eine ethische Frage enthält und dogmatisch mit dem ersten Artikel und mit Genesis 1 und 2 gesehen werden muß, ist einer beispielhaften Erwähnung in der Predigt durchaus wert! Eine beherzigenswerte Bemerkung im Blick auf die äußere Form der Predigt und ihr Verhältnis zum Text, der geistigen Verarbeitung und Aneignung derselben, macht Schopenhauer im Zusammenhang mit einer Kritik an Plotin. Er, Plotin hebe den Stil eines Kanzelredners und "wie dieser das Evangelium, so tritt er Platonische Lehren platt".⁵⁰⁾ Solche Formulierungen sind doch wohl nur erklärlich auf Grund eigener Erfahrung.

Schopenhauer drängt stets auf Wahrhaftigkeit; nichts ist ihm verhaßter als Schein, als die hohlen Nüsse in der Welt, die leider im kirchlichen Raume zu finden sind: "Glockengebimmel, Priesterkostüme, fromme Gebärden und fratzenhaftes Thun ist das Aushängschild, der falsche Schein der Andacht."⁵¹⁾ Deshalb kann er auch fragen, ob es nicht besser wäre, wenn es gar keine Feiertage, dafür aber mehr Feierstunden geben würde. Mit dieser Bemerkung nimmt Schopenhauer eine Frage der praktischen Theologie unserer Tage vorweg, nämlich die der Kurzanachten zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Wochentagen. Schopenhauer meint, ein Sonntag von 16 Stunden sei langweilig und darum gefährlich; zur Religionsausübung genügten zwei Stunden am Sonntag und "mehr werden derselben doch fast nie gewidmet, noch weniger der andächtigen Meditation."⁵²⁾ Auf Grund der gegenwärtigen Entkirchlichung würde Schopenhauer wohl heute einen noch bescheideneren Vorschlag machen. Im übrigen deutet er fast seherisch unser heutiges Freizeitproblem mit seiner gähnenden Leere im Zusammenhang an.

47) H. VI S. 234.

48) a.a.O. S. 395; s. oben S. 125.

49) Siehe oben S. 124 ff.

50) H. V S. 62.

51) a.a.O. S. 438.

52) H. VI S. 278; vgl. auch H. II S. 370!

Auch die Frage des Gebetes und des Opfers berührt Schopenhauer. Er stellt fest, daß David unablässig zu 'Jehovah' um das Leben seines Sohnes betet. Nach dem Tode des Kindes verzichtet er auf das Gebet, d.h. aber das Gebet erweist beim Mißerfolg seine Kraftlosigkeit und ist ohne Bedeutung.⁵³⁾ Eine gestrichene Stelle in den Parerga zeigt dies deutlicher: Gott ist gegen den Menschen unbarmherzig, und wenn dieser in der Not anruft, so überläßt er den Menschen dem Elend, um ihn gleichsam auf die Probe zu stellen: ein "experimentum in anima vili."⁵⁴⁾ Das Gebet wird besonders im Protestantismus zu einem Ersatz des Opfers. "Bloß im Christenthum ist das eigentliche Opfer weggefallen, wie-wohl es in Gestalt von Seelenmessen, Kloster-, Kirchen- und Kapellen-Bauten noch da ist. Im Uebrigen aber, und zumal bei den Protestanten, muß als Surrogat des Opfers Lob, Preis und Dank dienen, die daher zu den äußersten Superlativen getrieben werden."⁵⁵⁾ Lieber will man sich den Himmel durch das Gebet erbetteln, "als durch Handlungen..verdienen."⁵⁶⁾

Das Gebet wird von Schopenhauer zur Brücke der Erziehung des Kindes im christlichen Glauben, im christlichen Gottesbewußtsein. Dabei nimmt er einmal Bezug auf einen leider nicht näher bezeichneten Kupferstich, auf dem eine Mutter dargestellt ist, wie sie ihr auf dem Bette knieendes Kind zum Beten "abrichtet; - gewiß ein häufiger Vorgang, der eben die Genesis des Gottesbewußtseyns ausmacht; denn es ist nicht zu bezweifeln, daß nach dem, im zartesten Alter, das im ersten Wachsthum begriffene Gehirn so zugerichtet worden, ihm das Gottesbewußtseyn so fest eingewachsen ist, als wäre es wirklich angeboren."⁵⁷⁾

Mit der Unterrichtung der Kinder in Fragen der Religion beschäftigt sich Schopenhauer verhältnismäßig häufig. In der an Kindern geübten Religionspädagogik sieht er ein gefährliches Unternehmen. Seine Worte sind nicht recht begreiflich, wenn man daran denkt, daß bei ihm selbst, der ja auch konfirmiert wurde, die religiöse Unterweisung durchaus nicht die Folgen zeigt, vor denen er meint, warnen zu

53) H. II S. 362.

54) H. VII S. 131.

55) H. V S. 127.

56) H. VI S. 376.

57) H. V S. 120, Anm.

müssen. Wir wollen uns im Folgenden auf einige besonders drastische Äußerungen zur Frage des Religionsunterrichtes beschränken. Im Dialog "Über Religion" behauptet Philaethes, daß die Religionen sich nicht mit Gründen an die Überzeugung, sondern an den Glauben wenden. "Zu diesem letzteren ist nun aber die Fähigkeit am stärksten in der Kindheit: daher ist man, vor Allem, darauf bedacht, sich dieses zarten Alters zu bemächtigen." ⁵⁸⁾ In diesem Alter ist die Möglichkeit zur Verankerung von Glaubenslehren im Menschen besonders günstig, wenn "nämlich dem Menschen, in früher Kindheit, gewisse Grundansichten und Lehren mit ungewohnter Feierlichkeit und mit der Miene des höchsten, bis dahin von ihm noch nie gesehenen Ernstes wiederholt vorgetragen werden, dabei die Möglichkeit eines Zweifels daran ganz übergangen, oder aber nur berührt wird, um darauf als den ersten Schritt zum ewigen Verderben hinzudeuten; da wird der Eindruck so tief ausfallen, daß, in der Regel, d.h. in fast allen Fällen, der Mensch beinahe so unfähig seyn wird, an jenen Lehren, wie an seiner eigenen Existenz, zu zweifeln; weshalb dann unter vielen Tausenden kaum Einer die Festigkeit des Geistes besitzen wird, sich ernstlich und aufrichtig zu fragen: ist Das wahr?" ⁵⁹⁾ In der Kindheit ist die Urteilskraft aus ihrem Morgenschlummer noch nicht erwacht, deshalb haftet das in diesem Lebensalter "eingeprägte Dogma, sei es auch noch so unsinnig, auf immer." ⁶⁰⁾ Ja Schopenhauer versteigt sich zu der Aussage, daß frühes Einlernen religiöser Dogmen Mitleid und Menschlichkeit zum Erliegen bringe, wie etwa ein auto da fe für fast jeden Spanier eine gottgefällige Tat war. Was frühe religiöse Kindererziehung bewirkt - "Glaubenseinimpfung" - ⁶¹⁾, schildert er noch besonders im Blick auf England. Die Engländer bringen es zu einem "stupiden Kirchenaberglauben" ⁶²⁾ und zu einer "blödsinnigen Bigotterie," ⁶³⁾ obwohl sie mit Verstand, Geist, Urteilskraft und Charakterfestigkeit mehr begabt sind als alle anderen Nationen, nur dadurch, daß die Erziehung in Händen der Geistlichkeit liegt, "welche Sorge trägt ihnen sämtliche Glaubensartikel in frühester Jugend so einzuprägen, daß es bis zu einer Art par-

58) H. VI S. 345.

59) a.a.O. S. 345 f.; vgl. H. III S. 741

60) H. III S. 178.

61) H. VI S. 346 f.

62) a.a.O. S. 346.

63) a.a.O. S. 347.

tieller Gehimlähmung geht." ⁶⁴⁾ Und als "Philaethes" sagt er: "Die Kindheit, nicht das Mannesalter ist die Zeit, die Saat des Glaubens zu säen." ⁶⁵⁾ Als "Demopheles" schwächt er diese Gedanken wieder ab, wie überhaupt der Dialog "Über Religion" psychologisch uns den Eindruck einer permanenten Auseinandersetzung mit dem Christentum vermittelt. Seinen eigenen drastischen Äußerungen billigt er überraschend immer wider indirekt selbst mildernde Umstände zu. Das Ergebnis der Auslieferung der Kinderköpfe an die Priester zur Bearbeitung ist dies, daß das Volk die Philosophie, die Wahrheit noch nicht haben kann. Werden die Grundgedanken der Religion so fest eingepträgt, dann müssen sie notgedrungen das ganze Leben bestimmen: Die besten Köpfe des 16. und 17. Jahrhunderts sind durch "den jüdischen Grundgedanken paralytirt" ⁶⁶⁾ und gehemmt. "So zuge- richtet ersinne mir Einer die wahre Philosophie!" ⁶⁷⁾ Nach Analogie der Volksweis- heit, der Volkspoesie werden durch das System der Volksmetaphysik (manche wür- den heute sagen durch das System der Volkskirche) Dogmen den Kindern beige- bracht, die sich zu einer Art von zweitem angeborenen Intellekt einwachsen, wie ein Zweig auf dem gepropften Baum.

Diese Blütenlese Schopenhauerscher Beiträge zur Frage des religiösen Unterrichtes, zur kirchlichen Unterweisung stellt bereits vor über 100 Jahren Theorie und Praxis des Religionsunterrichtes radikal und fundamental in Frage. Diese Infragestellung erfolgt im wesentlichen vom Aspekt der Wahrheit und Wahrhaftigkeit her. Wir vermögen die handfeste Kritik nicht als einen grundsätzlichen Angriff gegen die Religion, gegen das Christentum aufzufassen, - "denn es kann nicht Eine Meta- physik für alle geben: der natürliche Unterschied der Geisteskräfte und der hin- zukommende ihrer Ausbildung laßt es nimmermehr zu" ⁶⁸⁾ - vielmehr ist Schopen- hauers Anliegen dies, daß durch die zu frühe Beeinflussung im Kindesalter die eigene Entwicklung und Entscheidungsfreiheit in Sachen der Religion eingeengt wird. Solche Überlegungen könnten Schopenhauer zum ungewollten Bundesgenossen

64) H. VI S. 346 f.

65) a.a.O. S. 347.

66) a.a.O. S. 358.

67) a.a.O.

68) a.a.O.

mancher Theologen der Gegenwart werden lassen, die der Kindertaufe skeptisch gegenüberstehen oder etwa für eine Heraufsetzung des Konfirmandenalters plädieren. Gewiß sei nicht übersehen, daß die theologisch-dogmatische Begründung dieser Probleme und die Begründung Schopenhauers grundverschieden sind, ja sich ausschließen.

Endlich ist es höchst interessant zu lesen, daß Demopheles die Möglichkeit, daß jeder Mensch sein eigener Religionsstifter sein soll, ablehnt, da solch ein "Partikularismus ganz und gar der Natur der Menschen widerstreitet"⁶⁹⁾ und zur Aufhebung der gesellschaftlichen Ordnung führen würde. "Das würde etwas Schönes werden! Ein ganzes Volk naturalisirender, sich streitender und eventualiter prügelnder Metaphysiker!"⁷⁰⁾ Es gilt trotz allem: "Der Mensch ist ein animal metaphysicum".⁷¹⁾ Und diesem metaphysischen Bedürfnis kommt in unseren Breiten zur Zeit noch das Christentum entgegen, da der Zweck des Christentums nicht das angenehme Leben ist, "als vielmehr uns eines besseren würdig zu machen: über diese Spanne Zeit, über diesen flüchtigen Traum, sieht es weg, um uns dem ewigen Heil zuzuführen".⁷²⁾ Als Ziel der religiösen Erziehung wird somit irgendwie ein metaphysischer Zweck erkennbar, so daß seine Polemik gegen die zu frühe religiöse Beeinflussung der Kinder in einem anderen Lichte erscheint, wie auch sonst seine Urteile nicht selten zwielichtig sind.

Es wurde eben die gesellschaftliche, d.h. die öffentlich-politische Bedeutung, die Schopenhauer dem Christentum zugesteht, berührt. Das politische Gewicht der Religion gewinnt seine Bedeutung dadurch, daß erst ein anerkanntes System der Metaphysik das Gebäude eines Staates fest gründet. Diese These ist allgemeingültig: so war es im alten Indien, bei Persern, Ägyptern, Juden, Griechen und Römern. Europa ist der christliche Staatenbund, besonders zu der Zeit, als das Ansehen des Papstes, des Statthalters Gottes, am höchsten stand und die Kronen der Fürsten Lehen von ihm waren. Das Christentum ist das gemeinschaftliche

69) H. VI, S. 364.

70) a.a.O.

71) a.a.O.

72) a.a.O. S. 371.

Band der europäischen Staaten. Die europäischen Fürsten sind von Gottes Gnaden. Erzbischöfe und Bischöfe besaßen weltliche Herrschaft; in England Sitz und Stimme im Oberhaus. Protestantische Herrscher wurden sogar zu Häuptionern ihrer Kirche. Ein Fürst, der seinen Thron und die Familie lieb hat, wird sich als ein Meister der Religiosität vor sein Volk hin stellen, so wie einst Macchiavelli den Fürsten die Religiosität "dringend anempfiehlt".⁷³⁾ Allerdings handeln dabei die Fürsten in ihrem eigenen Interesse, wenn sie Gott als Knecht Ruprecht gebrauchen, "mit dem sie die großen Kinder zu Bette jagen."⁷⁴⁾ Schopenhauer hält es für sehr nützlich, daß jeder Fürst halbjährlich an einem festliegenden Tag das 15. Kapitel des ersten Samuelisbuches lesen sollte, "damit er stets vor Augen behalte, was es auf sich habe, den Thron auf den Altar zu stützen."⁷⁵⁾ Dieses Kapitel berichtet vom Sieg des Königs Saul über die Amaleqiter und Sauls Verwerfung. Es gipfelt in dem Worte des Sehers Samuel an Saul: "Meinst du, daß der Herr Lust habe am Opfer und Brandopfer gleich wie am Gehorsam gegen die Stimme des Herrn? Siehe, Gehorsam ist besser denn Opfer, und Aufmerken besser denn das Fett von Widdern. (1. Sam. 15, 22f.)" Auch hier wird abermals eine gewisse Zweispgältigkeit in Schopenhauers Gedankenführung sichtbar. Auf der einen Seite sieht er die Notwendigkeit der Wechselwirkung zwischen Staat und Kirche ein, auf der anderen Seite spürt er den damit verbundenen Gefahren besonders für den Staat nach. Diese Fragen erscheinen nach 100 Jahren in einer anderen Perspektive, allein damit ist noch nicht die Problematik beseitigt.

Recht aufschlußreich sind seine weiteren Bemerkungen über die politische Bedeutung des Christentums im Zusammenhang mit der Reformation. Er stellt fest, daß durch die Reformation das europäische Staatsgebäude erschüttet worden sei, und daß durch die Beseitigung der Glaubensgemeinschaft die "wahre Einheit Deutschlands"⁷⁶⁾ aufgelöst wurde. Mit diesen Worten wird dem Mittelalter von einem politischen Blickpunkt her eine Art Ehrenrettung zuteil. Diese Einheit Deutschlands mußte später durch künstliche, bloß politische Bande von neuem geschaffen werden. Romantisierende Abendländer unseres Jahrhunderts könnten sich, wenn sie

73) a.a.O. S. 381.

74) a.a.O. S. 366.

75) a.a.O.

76) H. VI S. 365 f.

diesen Satz lesen würden, auf Schopenhauer berufen. Diese Stellungnahme Schopenhauers ist aber wohl nur als eine gelegentliche, nicht als grundsätzliche zu betrachten. Denn das Problem der Einheit Europas oder Deutschlands hat ihn sonst kaum beschäftigt, weil er, obwohl konservativ denkend, politisch wenig interessiert war. Wie sehr das zutrifft, beweist seine Meinung über die Verbreitung des Katholizismus und Protestantismus in den deutschen Landschaften. Philaethes und Demopheles, also Schopenhauer selbst, geben sich gegenseitig zu, daß das katholische Dogma mehr den süddeutschen, das protestantische mehr den norddeutschen Geistlichen zusagt, d.h. der Katholizismus ist dem Süden, der Protestantismus dem Norden adäquater. Dies hängt damit zusammen, wo der einzelne Geistliche jeweils geboren und aufgewachsen ist. Er ist also von seinem Milieu abhängig. Diese Tatsache fußt nach Schopenhauer auf objektiven klimatischen Gründen, wie etwa Pflanzen abhängig vom Klima seien und nur hier und nicht dort gedeihen! ⁷⁷⁾

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Schopenhauer die Wirkungen christlichen Handelns in der Vergangenheit und in der Gegenwart in seine Überlegungen in reichlichem Maße kritisch einbezieht. Die Zitate dürften hinreichend deutlich gemacht haben, daß sein Interesse sich zwar hauptsächlich auf das Ethische erstreckt, aber auch auf das Künstlerische im weiten Sinn des Wortes, dazu auf das Pädagogische, Pastorale und Politische. Die Mannigfaltigkeit der Äußerungen Schopenhauers läßt erkennen, daß er ein aufmerksamer Beobachter und nicht nur ein kritisch-polemischer Denker ist. Vielmehr finden sich für den, der sehen will, in seinen Schriften hinreichend konstruktive Elemente. Gewiß enthalten seine Beobachtungen nicht umwälzende Erkenntnisse; seine Details sind z.T. hinreichend bekannt, aber all dies enthebt uns nicht der Aufgabe, sich mit ihm zu beschäftigen und auseinanderzusetzen. Vielleicht sind diese Darlegungen, die die Praxis der Kirche und ihre Ergebnisse berühren, geeignet, Schopenhauers Stellung zum Christentum und die Beurteilung seiner Haltung einer Revision zu unterziehen. Es ist nicht möglich, an diesem Denker des 19. Jahrhunderts einfach vorüberzugehen.

77) a.a.O. S. 348.

Nicht unerwähnt bleibe, daß Schopenhauer in seiner eigenartigen Schreib- und Darstellungsweise gewisse Lieblingsgedanken, auch in seinen Briefen, wiederholt und ihm wesentlich erscheinende Beispiele immer wieder benutzt. Die beigebrachten Beispiele aus Schopenhauers Werk haben dem aufmerksamen Leser gewiß die Tatsache mehr und mehr erhärtet, daß Schopenhauer dem Einfluß des Christentums und einer christlich geprägten Kultur nicht zu entgehen vermochte. Sein philosophisches System "Die Welt als Wille und Vorstellung" bedarf nicht der Stütze oder der Legitimation durch das Christentum, noch nicht einmal einer Bezugnahme auf diese weder im negativen, noch im positiven Sinne. Und doch befindet er sich, wie wir sahen, in laufender Auseinandersetzung mit dem Christentum. Diese Auseinandersetzung ist unter allen Umständen ernst zu nehmen. Denn noch längst sind nicht alle Fragen Schopenhauers an uns in der rechten Weise beantwortet; auf der anderen Seite haben wir noch Fragen an ihn, um unsere eigene geistesgeschichtliche Vergangenheit und deren Grundlagen aufzudecken.

V. SCHOPENHAUERS WELTANSCHAUUNG, SEIN VERSTÄNDNIS DER RELIGION UND DES CHRISTENTUMS

VORBEMERKUNG

Schopenhauer war der Auffassung, fast möchte man sagen des Glaubens, daß sein philosophisches System die Fragen nach der Religion und der Moral eindeutig, unwiderlegbar und allgemeingültig beantwortet habe. Träfe dies zu, dann wäre es verhältnismäßig leicht, ein klares und abgegrenztes Ergebnis seines Verständnisses des Christentums und dessen dogmatischer und ethischer Lehren, der "Religion", die ihm wesentlich als Christentum begegnete, festzustellen, und zwar so, daß sein Verständnis entweder bejaht und als richtig erkannt oder aber verneint und als irrig angesehen würde. Wie die Darstellung zeigt, ist eine kritische Stellungnahme dadurch erschwert, daß Schopenhauer bzgl. der Religion und Moral im allgemeinen und im Falle christlicher Dogmatik und Ethik im besonderen und der Erscheinungswelt der Kirche in Geschichte und Gegenwart durchaus nicht immer geradlinig verfährt, wiewohl er von der logischen Stringenz seiner Beweisführung überzeugt gewesen zu sein scheint. Wenn auch kaum von einer Fortentwicklung seiner Gedanken bei ihm gesprochen werden kann – er blieb der einmal erkannten Wahrheit seines Systems treu, im Gegensatz etwa zu Schelling –, so sind seine Erkenntnisse oder Meinungen gerade in diesen Fragen in seinen verschiedenen Lebensabschnitten dennoch nicht völlig gleichbleibend. Es ergeht ihm wie vielen Großen im Reiche des Geistes, daß die denkerischen Resultate Mannigfaltigkeit, ja Uneinheitlichkeit aufweisen, die dem Denker in seiner Gesamtschau oft unbemerkt bleiben, aber der Kritik, die ins Detail geht, genügend Ziele bieten, einer Kritik, die ihrerseits mannigfaltig und uneinheitlich sein muß, da sie unter verschiedenen Aspekten und Voraussetzungen erfolgt. So gehen tatsächlich die Urteile über Schopenhauers Verständnis des Christentums und der fundamentalen Glaubensaussage desselben teilweise diametral auseinander. Diese Tatsache ist aber, so paradox es klingen mag, ein erfreuliches Positivum: sie weist hin auf die Weite und auf den Umfang seines Denkens und Philosophierens und auf die

darin eingeschlossenen Möglichkeiten. Schopenhauer ist kein bequemer Denker und läßt sich nicht in ein Prokrustes-Bett pressen. Sein Gedankengebäude kann bereits äußerlich von mehreren Seiten betrachtet und innerlich auf vielen Gängen durchschritten werden. Die erstaunliche Wendigkeit und Treffsicherheit, seine Genialität und Universalität haben das eben Angedeutete im Gefolge. Wie er selbst Veranlassung zu gegensätzlichen Urteilen gibt, zeigte sich etwa darin, daß er Atheist sein und dann wieder seine Philosophie als die "eigentlich christliche" verstanden wissen will. Eine Antinomie dieser Art kann nicht nur damit erklärt oder aufgelöst werden, was er unter Religion sich vorstellte und verstand. Widersprüche dieser Art verlangen eine Kenntnis des ganzen Schopenhauer, d.h. er muß mit seinem System und seinem Mensch-Sein als Ganzheit gesehen werden. Seine Philosophie ist nicht von ihm und er umgekehrt nicht von ihr zu trennen. Es sei im folgenden der Versuch unternommen, Schopenhauers Verständnis und seine Auffassung des Christentums bzw. der Religion unter dem Kaleidoskop einer vielfältigen Kritik zu betrachten, wobei wir fragen wollen: war er Pessimist oder Atheist, areligiös oder ein Gottsucher, Mystiker oder am Ende gar der "philosophus christianissimus" und damit zugleich ein Anwalt wahrer christlicher Ethik?

a) Im Spiegel der Kritik

In die Geschichte der Philosophie, in die des Geistes überhaupt ging Schopenhauer ein als der Pessimist schlechthin. Es gibt wohl kein Lehrbuch der Philosophie, kein Nachschlagewerk, das nicht als Charakteristikum Schopenhauers seinen Pessimismus betont aufführt. Sein Pessimismus ruht auf der Erkenntnis, die ihm zur These werden sollte: das Leben ist Leiden. Sein ganzes Philosophieren ist von dieser Grundthese durchzogen, sie schwingt wie das Thema eines Musikwerkes unaufhörlich mit. Allein, was ist das für ein Pessimismus? Sein Pessimismus war zu einem erheblichen Teil empirisch und nicht nur das Ergebnis weltfremden Denkens. Sein eigener Wohlstand, sein Rentnerdasein verfärbte ihm nicht das Bild menschlichen Elendes, machte ihn durchaus nicht blind gegenüber der harten Wirklichkeit menschlichen Lebens und Leidens. Wie schon den 16jährigen Arthur Schopenhauer der Besuch der Taubstummenanstalt des Abbé Sicars 1804 in Paris beeindruckte, so ging auch der alternde Philosoph nicht an der menschlichen Not vorüber. Als er einmal mit Frauenstädt auf einem Spaziergang Auswanderer, teilweise in Lumpen gehüllt, sah, äußerte er dem Sinne nach: Wenn man diese sieht, da faßt einen wieder der ganze Jammer des Lebens an.¹⁾ Erlebnisse und Erfahrungen solcher und ähnlicher Art bestätigten ihm wieder und wieder die Realität des Leides. Dennoch wurde er nicht zur Resignation oder Melancholie verführt, vielmehr weckten seine pessimistischen Lebenserfahrungen kraftvoll das Bestreben nach Erlösung vom Leid. Der Überwindung des Leidens durch Erlösung galt sein Denken, d.h. der von ihm gewiesene Weg nimmt seinen Anfang im Nachdenken, überschreitet aber die Grenzen des Denkens und mündet in die Irrationalität, wir meinen ins "Religiöse" ein. Die metaphysische, die religiöse Tiefe der Schau der Wirklichkeit wird in ein positives Licht gerückt, wenn wir Schopenhauers Pessimismus etwa mit dem eines Alexander von Humboldt in Vergleich stellen, der im Jahre 1853, 84jährig, nach einem wahrhaft erfüllten Gelehrtenleben mit folgenden Worten die Bilanz zieht: "Das ganze Leben ist der größte Unsinn. Und wenn man achtzig Jahre strebt und forscht, so muß man

1) Sch.-Gespräche 1933, S. 104f. (Ausg. 1971, S. 113f.)

sich doch endlich gestehen, daß man nichts erstrebt und nichts erforscht hat. Wußten wir nur wenigstens, warum wir auf dieser Welt sind? Aber alles ist und bleibt dem Denker rätselhaft, und das größte Glück ist noch das, als Flachkopf geboren zu sein." ²⁾ Diese Worte sind Ausdruck eines Pessimismus, der die Sinnhaftigkeit des Lebens in seiner Ganzheit in Frage stellt, nicht weniger radikaler als dies im Predigerbuch geschieht. Hier wird nicht die Frage nach dem Woher, Wozu, Wohin des menschlichen Daseins und Soseins gestellt, nicht einmal negativ; vielmehr wird ein erschreckender, ein fast tragischer nihilistischer Pessimismus sichtbar, wenn man an das über 80jährige Leben gerade dieses Mannes denkt. Auf Humboldts Lebensfazit trafen die Worte Ernst Bergmanns eher zu als auf Schopenhauer, wenn dieser meint, sagen zu müssen, Schopenhauers Philosophie sei eine "der Verzweiflung, ein grimmiges Zerschlagen des Topfes, weil er einen Sprung hat. Entzwei, entzwei! Da liegt der Brei!" ³⁾ So billig kann man Schopenhauer im Ernste nicht abtun, sofern ihm Gerechtigkeit zuteil werden soll. Er war wirklich kein Vertreter einer Philosophie der Verzweiflung. Das Prinzip der Hoffnung trug auch ihn, wenn anders seine Überlegungen zur Überwindung des Leides sinnvoll gewesen sein sollen. Pessimismus ist nicht das Letzte für Schopenhauer: er ringt ja gerade mit ihm. Sein Ringen ist kein apathisches Sich-Abfinden mit dem Zustande der Welt und ihrer Menschheit. Bergmanns Ausspruch bedürfte in der Tat keines philosophischen Systemes als Stütze oder als Voraussetzung zu seinem Urteil. Dazu wäre es auch nicht notwendig, die Frage nach dem "Ding an sich" zu stellen. Diese Frage aber stellte Schopenhauer, wie Ernst Bloch in seinem Buch "Geist der Utopie" schreibt: "Wagner blättert e zurück, Schopenhauer...suchte, Kants Warnung überschlagend, den Namen des Dinges an sich im vorhandenen Sein, in der Natur..." ⁴⁾ Mag es auch merkwürdig erscheinen, so ist es doch eine kaum zu leugnende Tatsache, daß dem Pessimismus mit seinem Streben nach Erlösung ein der Zukunft der Menschen zugewandter hoffender Optimismus innewohnt. Alexander von Humboldt oder dem Schopenhauer

2) Alex. v. Humboldt, Memoiren 1. Band 2. Aufl., 1863 S. 367.

3) Bergmann 1921 S. 31 (Faust Teil I, Hexenküche).

4) Bloch 1923 S. 186.

nach Bergmanns Urteil hätte sich diese große Möglichkeit nicht eröffnet. Schopenhauer will den Menschen aus der nach seiner Meinung schlechtesten der Welten erlösen, ihn aber nicht mit dieser Welt oder in ihr untergehen lassen. Er denkt nicht an Untergang, an Verzweiflung, vielmehr an Überwindung. Begegnet uns aber da nicht Restbestände einer verdeckten oder verschütteten christlichen Hoffnung, wenn auch als solche schwer erkennbar? Ähnlich urteilt Wilhelm Nestle. Er entdeckte in Schopenhauer keine Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit, sondern rückte ihn bewußt in die Nähe einer christlichen Lebensauffassung, "nur daß bei dieser sich der Pessimismus auf das irdische Leben beschränkt, auf das sie ein ewiges seliges Dasein im Himmel folgen läßt, an dessen Stelle bei Schopenhauer das Nirvāṇa tritt." ⁵⁾ Und die Hoffnung auf das Nirvāṇa bleibt ein Stück Optimismus, wie denn überhaupt Hoffnung, wenn sie sinnvoll sein soll, sonst ist sie eben keine Hoffnung, stets optimistisch in die Zukunft weist. Es ist nicht uninteressant zu sehen, daß Helmuth von Glasenapp hier eine Übereinstimmung Schopenhauers mit Vedānta und Buddhismus feststellt, wenn er schreibt: "Die pessimistische Vorstellung, daß das Dasein leidvoll ist und deshalb besser nicht wäre, verbindet sich mit der optimistischen Überzeugung, daß ein 'erlösendes Prinzip im Sansāra steckt' und daß das gequälte Einzelwesen eine Erlösung erreichen kann." ⁶⁾

In völlig entgegengesetzter Richtung übt Georg Lukács Kritik an Schopenhauers Pessimismus. Er stellt ihn mit Kierkegaard in eine Reihe, weil beide die Geschichte leugnen. "Das Leugnen der Geschichte, bzw. ihrer Erkennbarkeit (beinhaltet) bei beiden einen tiefen Pessimismus. Darum ist bei beiden – freilich sehr verschieden akzentuiert – die Verzweiflung die Grundkategorie eines jeden menschlichen Verhaltens." ⁷⁾ Dabei darf der politische Seitenhieb nicht fehlen: "Pessimismus also bedeutet vor allem: philosophische Begründung der Sinnlosigkeit eines jeden politischen Handelns." ⁸⁾ Alle menschliche Vorwärtsentwicklung verbietet dieser Pessimismus, mit anderen Worten: Schopenhauer fehlt angeblich

5) Nestle 1947 S. 426.

6) von Glasenapp 1961 42. Jb. der Schop.-Gesellschaft S. 57.

7) Lukács 1962 S. 235.

8) Lukács 1962 S. 182.

der Sinn für gesellschaftliche Pflichten. Dennoch ermöglicht nach Lukács dieser von ihm verurteilte Pessimismus dem Individuum "ein genußreiches kontemplatives Leben"! ⁹⁾ Das letztere beweist aber nur, daß Lukács Schopenhauer nicht richtig einzuschätzen vermag. Verzweiflung kann infolge eines geistigen salto mortale vielleicht auf Zeit ein genußreiches, wohl aber kaum ein 'kontemplatives' Leben zur Folge haben. Der marxistische Ideologe und Atheist Lukács versucht, Schopenhauer bewußt aus der religiösen Sphäre herauszuziehen, was ihm indessen nicht gelingt.

Diesem Urteil Lukács' folge abschließend das Karl Barths. Barths Votum über Schopenhauers Pessimismus ist sachgerechter und nüchterer und darum erfreulicher. "Wie bei Marcion der Mensch vom Bunde, so ist bei Schopenhauer Gott von der Schöpfung ausgeschlossen...Die Schöpfung, von der Gott ausgeschlossen ist, kann für ein aufrichtiges Auge nur eine üble Schöpfung sein. Und deren Urheber - der Mann, der sich jener Willkür schuldig macht, an Stelle Gottes selber der Schöpfer sein zu wollen - kann keinen dringenderen Wunsch haben als daß er, sein eigenes Geschöpf, als das aus dem Nichts hervorgegangene Nichtige so schnell und gründlich wie möglich in das Nichts zurückkehren und so sich selber erlösen bzw. (o Ironie!) einer ihm 'von außen angeflogenen' Erlösung teilhaftig werden möchte. Es ist Schopenhauers Verdienst, dies unverhüllt gesehen und ausgesprochen zu haben. Sein 'Pessimismus' ist von seiner Voraussetzung aus nicht zu widerlegen." ¹⁰⁾ Barth hebt des weiteren hervor, daß Schopenhauer seine Aufrichtigkeit nicht abschwächte, indem er durchaus zu einer ästhetischen Weltanschauung hätte Zuflucht nehmen können. "Das ist groß an ihm." ¹¹⁾ Wir bemerken, daß Barth in keiner Weise von Verzweiflung redet, wohl aber von Aufrichtigkeit, wenn man will von intellektueller Redlichkeit. Eine Ergänzung bedürfen Barths Worte insofern, als der Mensch bei Schopenhauer nicht aus dem Nichts hervorgegangen ist, vielmehr hat im Menschen "der Wille seine deut-

9) a.a.O. S. 218.

10) K. Barth KD III, 1 1947 S. 388 f.

11) a.a.O. S. 389.

lichste und vollkommenste Objektivation" ¹²⁾ gefunden. Allerdings vermag diese Objektivation des Willens allein das Wesen des Menschen nicht zu erklären, wenn auch der Wille das Ding an sich ist, dem schöpferische Qualitäten innewohnen, der allmächtig und unendlich ist, an allen Orten in Erscheinung tritt und somit allgegenwärtig ist.

An Barths Darlegungen überrascht gewiß, daß er Schopenhauer, obwohl er davon deutlich spricht, daß Gott von der Schöpfung bei diesem ausgeschlossen sei, nicht ausdrücklich zum Atheisten erklärt. Verbirgt sich eine Absicht dahinter? Zweifellos setzt Barth zwischen Schopenhauers pessimistischer schöpferloser Weltbetrachtung und Welterklärung und dessen Atheismus nicht ohne weiteres ein Identitätszeichen. Denkt Karl Barth vielleicht an manches große, tiefe Wort Schopenhauers über Jesus, rechnet er ihm seine positive Einstellung zur altkirchlichen rigorosen Askese an? Auf alle Fälle geht er bedächtiger vor als etwa Hans Haas ein halbes Jahrhundert vor Barth. Haas schrieb seinerzeit: "Als eine Konsequenz solcher pessimistischen Weltbeurteilung aber oder richtiger vielleicht als eine Schlußfolgerung aus der Weltbeschaffenheit ergibt sich bei Schopenhauer wie bei Buddha der Atheismus." ¹³⁾ Dieser lapidare Satz Haasens setzt unbeschwert und unkritisch westlichen und östlichen Atheismus gleich. Der Atheismus Buddhas aber ist genuin und am Anfang der Lehre stehend, kein Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung einer bestimmten Geisteshaltung. Der westliche Atheismus, und besonders seine radikale Ausprägung im dialektischen Materialismus, wie er gegenwärtig als europäischer Import in Asien machtvoll politisch in Erscheinung tritt, muß natürlich Buddhisten in ihrer Heimat als ein seltsames Fazit der theologischen Arbeit und einer über 1500-jährigen Geschichte der Kirche im christlichen Europa erscheinen. Ernst Benz machte infolgedessen auch die aufschlußreiche Erfahrung, daß Japaner aus der Aktivität und Dynamik des Diamat den Schluß zogen, der buddhistische Atheismus sei auf dem besten Wege, in Zukunft eine heilsgeschichtliche Mission für die Menschheit zu erfüllen. Östlicher Atheismus

12) H. II S. 182.

13) Haas 1900 S. 102.

und marxistisch-leninistischer Messianismus, zwei sehr ungleiche Kinder des menschlichen Geistes, scheinen sich aufeinander zuzubewegen. Die von christlicher Warte aus geäußerten Bedenken gegenüber dem Diamat finden im asiatischen Lebensraum keine Gegenliebe, geschweige denn Verständnis.

Feuerbach und Marx, beide ohne wirkliche Kenntnis indischer Philosophie und Religiosität, werden – welch ein Paradoxon! – Wegbereiter des Buddha und seiner Lehre.¹⁴⁾ Und Schopenhauer mit seiner Vorliebe für den Buddhismus stünde in einer Reihe mit den Verfechtern des materialistischen Atheismus! Wir haben aber gesehen, wie Schopenhauer die übliche Annahme oder gar die Notwendigkeit des Zusammenhanges zwischen Materialismus und Atheismus sehr energisch bestreitet. Und hierin gibt ihm Lukács unfreiwillig recht, wenn er über Schopenhauer ein sehr negatives Urteil fällt.¹⁵⁾

An dieser Stelle sei Fritz Mauthners Beurteilung von Schopenhauers Atheismus erwähnt. Dieser stellt in seinem vierbändigen Werk "Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande" indirekt eine gewisse Zwiespältigkeit oder Zweigleisigkeit in Schopenhauers Atheismus fest. Seine Feststellung erfolgt nicht ausdrücklich, aber die Darlegungen verheimlichen diese nicht. So schreibt er einmal: "Arthur Schopenhauer ist der erste bedeutende Philosoph seit Beginn der christlichen Zeit, der klipp und klar das Dasein eines Gottes leugnete; andere... hatten entweder den Gottesbegriff nur ketzerisch definiert, wie Spinoza, oder hatten nur eine materialistische Welterklärung versucht, was nicht notwendig Atheismus zu sein brauchte. Schopenhauer bekämpfte und verspottete den Gottesglauben ebenso leidenschaftlich und eben so offen wie Voltaire etwa die Kirche."¹⁶⁾ Mauthner schießt erheblich über das Ziel hinaus, wenn er Voltaire und Schopenhauer in dieser Beziehung in Parallele setzt. Beide urteilten von ganz verschiedenen Voraussetzungen aus: hier ein Deutscher und Protestant, dort ein Franzose und römischer Katholik. Der eine ein Schriftsteller, der andere ein Philosoph.

14) Benz 1962 S. 422.

15) Siehe oben S. 9 f.!

16) Mauthner 1923 Bd. IV S. 169.

Beider Ziel war nicht das gleiche, und auch das Ergebnis ihrer Kritik durchaus verschieden, wie aus Mauthners Worten an anderer Stelle hervorgeht, die die eben angedeutete Zwiespältigkeit Schopenhauers indirekt erkennen lassen, zugleich aber ungewollt Mauthners Vergleich Schopenhauers mit Voltaire ganz erheblich abschwächen müssen: "Vielleicht aber hätte der Atheismus Schopenhauers doch eine große Menge seiner Leser abgeschreckt, eben die schlechtere Menge, wenn er bei der Negation stehengeblieben wäre, wenn er dem metaphysischen Bedürfnis des Volkes gar keine Nahrung geboten hätte. Dies tat er aber in reichlichem Maße, da er fast wie ein Theologe ¹⁷⁾ jeden Aberglauben verteidigte, der zu seinem System zu passen schien. Er glaubte nicht an Gott und nicht an die menschliche Willensfreiheit, aber er glaubte an Träume, an Ahnungen und an Seelenwanderung, die eine Unsterblichkeit der Seele voraussetzt. So konnte die Menge seiner Anhänger mit Recht behaupten, Schopenhauer sei gottlos, aber nicht religionslos." ¹⁸⁾ Fast wie ein Theologe, so lasen wir eben: diese Charakterisierung findet sich nicht nur bei Mauthner. Auch von anderen wurde Schopenhauer in Beziehung zur Theologie gebracht, und wenn auch nicht gerade zum Theologen, aber zum Theisten abgestempelt. So erklärt Ernst Bergmann kategorisch: "Nur dem Buchstaben des Systems nach ist Schopenhauer Nicht-Theist... Hat Schopenhauers ewige Gerechtigkeit nicht eine auffallende Ähnlichkeit mit jenem 'eifrigen Gott, der die Sünde der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied?' " ¹⁹⁾ Noch deutlicher wird Hermann Glockner, wenn er bei einer Betrachtung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie sich wie folgt äußert: "Aber selbst Schopenhauer war vielleicht weniger frei von Theologie als Kant. Sein Urwille hat etwas vom Teufel. Er ist soviel Theologe wie Spinoza, wenn jener von substantia sive natura deus spricht." ²⁰⁾ Ähnlich äußerte sich bereits 1908 Karl Euler: "Der Wille ist tatsächlich bei Schopenhauer so irrational, böse und zerstörend, daß Liebmann diese Anschauung mit Recht Pansatanismus nennen konnte. Aber auch bei dieser Anschauung bleibt Schopenhauer nicht stehen: Er verleiht seinem Willen durchaus

17) Sperrung von mir.

18) Mauthner 1923 Bd. IV S. 171.

19) Bergmann 1921 S. 18. B. bewegt sich in einem Widerspruch, wenn er an anderer Stelle Schop. jede Religiosität bestreitet; siehe unten S. 165.

20) In: Emge, Kreise um Schop. 1962 S. 36 = Glockner 1962.

göttliche Prädikate und gelangt sogar schließlich zum Optimismus. Der Wille... enthält ewige Ideen, er ist ewig, d.h. außerzeitlich...er ist Wille zum Leben und als solcher schöpferisch, indem er sich objektiviert." 21)

Bergmann, Glockner, Euler und auch Liebmann wagen den Versuch, aus Schopenhauer tatsächlich einen Theisten zu machen, mindestens aber einen Denker, der trotz aller vermeintlichen Trennung der Philosophie von der Theologie irgendwie bewußt oder unbewußt im Theismus endet. Im Gegensatz zu ihnen vertritt Arnold Gehlen eine andere Ansicht. Nach seiner Meinung hat Schopenhauer das Christentum und jede Form theistischer Religion aufgegeben, wenn er auch im Menschen Kräfte weiß, die echte, "religiöse Aktionen" 22) veranlassen können. Gehlens Urteil führt unweigerlich zu der Frage: war nun jener Denker von Frankfurt ein religiöser oder ein total areligiöser Mensch? Noch ist eine eindeutige Antwort auf diese Frage nicht gefunden.

Überschauen wir Schopenhauers Gesamtwerk, dann können wir kaum an der Feststellung vorbei, daß er sich als *homo religiosus* versteht. Notwendig bleibt dennoch die Frage, ob dieses Selbstverständnis richtig ist. Nach allem, was besonders aus den Erstlingsschriften erkennbar ist, war Schopenhauer trotz aller bissigen Angriffe gegen das Christentum im besonderen und gegen die Religion im allgemeinen kein unreligiöser Mensch. Nicht nur einmal wurde darauf hingewiesen, wie schwer es ist, das Innere dieses Denkers absolut eindeutig zu erkennen. Dennoch: kann in einem Menschen, der sich mit religiösen und ethischen Problemen ein ganzes Leben abmüht, jeder Funke von Religion erloschen sein? Schopenhauer sprach einerseits von einer kommenden, ja unvermeidlichen Euthanasie der Religion, andererseits erkannte er die Notwendigkeit der Religion für das Volk in Gestalt einer von ihm so genannten Volksmetaphysik. Der Mensch ist nach Schopenhauer nun einmal ein *animal metaphysicum*! Ja, die Religion besitzt für ihn eine staatserhaltende Ordnungsfunktion. Die leicht zusammenstellbaren diametralen Äußerungen Schopenhauers ziehen eine unvermeidbare verschie-

21) Euler 1908 S. 43f.; vgl. oben S. 158.

22) Gehlen 1938 S. 115.

denartige Beurteilung seiner Stellung zur Religion nach sich. So ist es etwa für Bergmann eine ausgemachte Sache, daß im ganzen Schopenhauer kein religiöses Ahnen vorhanden ²³⁾ sei. Er kann sogar noch deutlicher schreiben: "Trotz alles Liebäugelns mit dem Christentum, trotz aller Legende und Mystik ist Schopenhauer weniger religiös als der große 'Heide' von Weimar." ²⁴⁾

Härter und zugleich moralisch abwertend klingen die Worte Walter Kawerau, des einstigen Pfarrers in Halle: "...zu tiefem religiösen Erleben war Schopenhauer unfähig. Aber er selbst war kein religiöser Mensch, - ein großer Kopf auf einem kleinen Menschen." ²⁵⁾ Solch einem Urteil muß die Zustimmung versagt werden, wenn man nur daran erinnert, wie positiv Schopenhauer gerade über manche ethische Seite des Christentums dachte. Infolgedessen können wir auch Mauthner nicht beipflichten, der das metaphysische Bedürfnis der Menge, das Schopenhauer unterstreicht, als eine Art Rückversicherung gegen den Vorwurf des Atheismus deutete, d.h. Schopenhauer hätte damit eine bewußte Konzession gemacht bzw. der Wahrhaftigkeit nicht unbedingt die Ehre gegeben. Solch ein Vorwurf richtet sich selbst. Denn Schopenhauer lag es absolut fern, irgendwelche Konzessionen möglichen Lesern gegenüber zu machen. Wäre das der Fall gewesen, dann hätte er auf seine Zeit nicht solange warten müssen. Äußerungen dieser Art lassen den ernsthaften Versuch vermissen, den ganzen Schopenhauer zu verstehen.

Gewichtiger und aufschlußreicher und unserer Untersuchung dienlicher sind die literarischen Zeugnisse, in denen Schopenhauer als religiöse Persönlichkeit, ja geradezu als Gottsucher dargestellt wird. Karl Euler ist dafür einer der ersten Gewährsmänner, wenn er schreibt: "Schopenhauer ist ein echter Gottsucher." ²⁶⁾ Mit diesem Satz konnte er sich auf Johannes Volkelt berufen. Volkelt findet in seiner seit 1900 mehrfach herausgegebenen Schopenhauerbiographie recht zustimmende Worte über dessen Religiosität. Während er bei Nietzsche diese vermißt, attestiert er Schopenhauer: "Hier gibt es ein Überzeitliches, Übersinnliches All-

23) Bergmann 1921 S. 48.

24) a.a.O. S. 31.

25) Kawerau 1929 S. 28.

26) Euler 1908 S. 47.

Eines, und dieses All-Eine hat, wenn es auch von ihm zunächst als triebhafter Wille hingestellt wird, doch, tiefer betrachtet, metaphysisch-moralische Bedeutung, und in letzter Tiefe deutet es auf ein Reich namenlosen, Überschwenglichen Heiles hin. So gehören denn zu den Quellen im Innenleben Schopenhauers, aus denen seine Philosophie gespeist wird, auch gewisse religiöse Erregungen." 27)

Ja Volkelt urteilt über Schopenhauer, daß dieser Bestrebungen zu unterstützen vermag, die Religion nicht allein aus Gründen der Zweckmäßigkeit, sondern auch aus Wahrheitsgründen für das Volk zu erhalten. 28) Abermals sei an dieser Stelle auf Arnold Gehlen verwiesen, der in einem 1938 erschienenen Aufsatz "Die Resultate Schopenhauers" die Auffassung vertritt, daß Schopenhauer, obwohl er das Christentum und mit ihm die theistische Religion ablehnte, nicht in eine abstrakte Irreligiosität verfiel, vielmehr kenne er "noch gewisse Kräfte im Menschen, die echt religiöse Aktionen immer möglich machen, und zwar so, daß sie vom Wandel des Erkenntnisfortschrittes wesensmäßig unabhängig sind, indem sie mit der Beschaffenheit des Lebens selbst zusammenhängen. Er läßt diesen religiösen Affekt auch als invariant gegenüber jeder bewußten Ausdeutung erscheinen: im Buddhismus und im Christentum ist er genau so möglich, wie innerhalb seiner eigenen Metaphysik." 29) Gehlen geht noch einen sehr beachtlichen Schritt weiter, wenn er meint, daß man bei dem Versuch einer philosophischen Untersuchung dessen, "was Religion ist und wie sie lebt," 30) nur auf Schopenhauer zurückgreifen könne, nicht aber auf Hegel, Feuerbach, Nietzsche, selbst nicht auf die Orthodoxie und die Religionsgeschichte im 19. Jahrhundert! Diese Behauptung Gehlens ist des Nachdenkens wert. Sie stellt traditionelle Meinungen in Frage. Auch die Zeit, in der Gehlens Äußerung fiel, ist nicht uninteressant! Jedenfalls erscheint bei ihm Schopenhauer als eine Instanz, die über das Wesen der Religion Auskunft zu geben vermag. Vielleicht ist das zugespitzt, aber immerhin wird damit Schopenhauer das Zeugnis einer bei ihm vorhandenen Religiosität ausgestellt.

27) Volkelt 1923 S. 364.

28) a.a.O. S. 390.

29) Gehlen 1938 S. 115; vgl. auch S. 142.

30) Gehlen 1938 S. 118.

Damit steht Gehlen nicht allein: ihm gesellt sich Heinrich Hasse, einer der besten Biographen Schopenhauers, zu. Hasse bestreitet, daß es gestattet sei, in Schopenhauer einen irreligiösen Denker zu erblicken. "Gerade dann, wenn der Begriff der Religion dahin berichtigt wird, daß emotionale Faktoren es sind, welche in ihrem Kontakt mit metaphysischen Weltgedanken das Wesen religiösen Verhaltens ausmachen, stellt sich die Weltdeutung Schopenhauers, welche, nach Goethes Wort, den Kern der Natur 'Menschen im Herzen' findet, als fruchtbarste Grundlage für die Entfaltung spezifisch religiöser Regungen dar... So haben wir das Recht, in dem herben Kritiker der positiven Religionen, tiefer genommen, einen großen Wegbereiter geläuterter Frömmigkeit zu sehen." ³¹⁾

Weniger als einen, der religiös sucht und fragt, vielmehr als einen der konservativ die wahre Religion, das wahrhaft Religiöse festhält, es bewahrt vor Liberalismus und Radikalismus, betrachtet Heinz Hom Schopenhauer. In einer recht lesenswerten Abhandlung "Schopenhauer und der Geist des 19. Jahrhunderts" ³²⁾ legt er den überzeitlichen Wert Schopenhauerscher Meinung dar. Im Gegensatz zu dogmatischem Konservatismus gegen Fortschritt und Wissenschaft und zu Fortschritt gegen die Religion verteidigt Schopenhauer die Tiefe der Religion, vor allem den asketischen Charakter großer Religionen wie des Buddhismus und des Christentums. Hom ist der Auffassung, daß Schopenhauer "in einer Zeit, die den Angriff auf die transzendenten Religionen als ein Symptom des radikalen Fortschritts pries, den wahren Wert der Religion hochgehalten, auch dann, wenn er ihre Wahrheiten nur allegorisch nannte. Damit hat er als einziger im 19. Jahrhundert alle die Werte bewahrt und bejaht, die vordem Allgemeingut des gesamten kulturschöpferischen europäischen Geistes waren. Er hat um die ewigen Bindungen gewußt, die jede spätere Zeit der großen Vergangenheit verpflichten." ³³⁾

Diese Worte Homs bedürfen einer Ergänzung durch den Hinweis, daß Schopenhauers Gedanken über Religion seiner Vorstellung vom Menschen als eines animal metaphysicum entsprangen, wobei er, wie gezeigt, die Metaphysik in eine solche höheren und niederen Grades aufspaltete, und zwar nicht aus einem ir-

31) Hasse 1926 S. 385.

32) Schopenhauer-Jahrbuch 1940 S. 14 ff.

33) Schopenhauer-Jahrbuch 1940 S. 93.

gendwie versteckten Konservativismus, sondern weil die geistige Reife und die Mündigkeit des Menschen noch nicht erreicht sei und eines Fortschrittes bedürfe. Wir schließen mit einem programmatisch klingenden Satz George Stocks aus seinem Todesjahre 1964: "Eine gründliche Lektüre alles dessen, was er (Schopenhauer) über Religion geschrieben hat, macht es über jeden Zweifel erhaben, daß er nicht nur den Vedānta, sondern auch die Evangelien und die Visionen der christlichen Mystiker sein Leben lang mit kritischem Scharfsinn, aber noch mehr mit der Hoffnung und Liebe des Glaubens an die Wirklichkeit der ewigen Welt gelesen hat." 34)

Stock bemerkt mit Recht, daß sich Schopenhauer mit den Mystikern beschäftigt habe. 35) Allein, darf aus dieser Beschäftigung mit der Mystik gefolgert werden, daß Schopenhauer selbst Mystiker gewesen ist bzw. mystische Tendenzen ihn leiteten? Genauso könnte andererseits gefragt werden, ob es möglich ist, sich in mystische Schriften mit Erfolg zu vertiefen, ohne dem Mystiker irgendwie selbst kongenial zu sein oder sein zu wollen? Es ist nicht uninteressant, einige vielleicht helfende Stimmen aus dem Chor der Kritiker zu vernehmen. Beginnen wir mit Ernst Bergmann. Er vertritt radikal die Meinung, daß es von Schopenhauer her keinen Zugang zur Mystik gebe. Das Denken Schopenhauers reicht nach Bergmann nicht in die Sphären, die der Mystik eigen sind. Mystik sei Brand, Ekstase, "schäumende Gotteslust", wie Goethe es aussprach. Seelische Regungen dieser Art seien bei Schopenhauer nicht auffindbar. "Das fließende Licht der Gottheit hat er nicht gesehen." 36) Schopenhauer und Eckehart seien in gar keiner Weise auf einen Nenner zu bringen. 37) Genauso entschieden bestreitet Mockrauer noch 1961 Schopenhauer ein inneres Verhältnis zur Mystik. "Schopenhauer ist nicht Mystiker, kann und will es nicht sein." 38) Eine vermittelnde, besser eine abwägende Haltung nimmt Mühlethaler ein, der 1910 ein Buch mit dem Titel "Die Mystik bei Schopenhauer" veröffentlichte. Sein Urteil über Schopenhauer faßt er so zusammen: "Er

34) Schop.-Jahrbuch 1964 S. 99.

35) Siehe oben S. 56.

36) Bergmann 1921 S. 96.

37) Wie oft hat sich Schopenhauer gerade auf diesen Mystiker neben anderen bezogen!

38) Mockrauer 1961 S. 29f.

war eben ein wirklicher Wahrheitssucher, ein Wertesucher und letzten Endes vielleicht ein Gottsucher, nur gab er seinem Gott einen anderen Namen oder eigentlich gar keinen. Dasselbe aber sind im Grunde aber auch alle echten Mystiker." ³⁹⁾ Noch deutlicher äußerte sich Günter Ralfs über Schopenhauers Verbindung zur deutschen Mystik in seinem Beitrag in der von C.A. Emge herausgegebenen Gedächtnisschrift aus Anlaß des 150. Geburtstages Schopenhauers. Ralfs redet von zwei Strömen der verborgenen Innerlichkeit, der Mystik, deren Ahnherr Eckehart ist. Beide sind nach seiner Meinung "eindeutig bis zu Schopenhauer zu verfolgen." ⁴⁰⁾ Der eine Strom geht über Nikolaus von Kues, Leibniz bis zu Kants Kritik der reinen Vernunft und mündet in Schopenhauers mystische Metaphysik des Willens; der andere Strom geht über Tauler und Suso zur 'Theologie deutsch' über den jungen Luther zu Jakob Böhme, Silesius, durch naturphilosophische Zuflüsse des Paracelsus verstärkt bis zu den beiden van Helmonts, Vater und Sohn, ⁴¹⁾ und verströmt sich im Pietismus. Am Ende dieses Stromes steht Matthias Claudius, unter dessen geistigem Einfluß Schopenhauer als Knabe in Hamburg gestanden hat. ^{41a)} Es wurde bereits erwähnt, daß ein Bild Claudius' mit dem Bilde Kants unter einem Rahmen in Schopenhauers Arbeitszimmer hing. Da Ralfs in seiner Beurteilung, wie übrigens auch Albrecht Ritschl, den Pietismus für eine Spätform der deutschen Mystik hält, so ist von da nur ein Schritt noch bis zu der Behauptung, daß Schopenhauer selbst im Pietismus verwurzelt sei. Diese Behauptung erhärtet Ralfs durch den Hinweis, daß Schopenhauer bei Andreas Rüdiger (1673-1731) Arzt und Professor der Philosophie, und Christian August Crusius (1715-1775), Professor der Theologie und Philosophie, entdeckte, daß diese in gewissem Grade die Lehre vom Primat des Willens vertreten hätten. Aber beide seien durch den Pietismus beeinflusste Gegner Wolffs gewesen. ⁴²⁾ Wie diffizil ein sicheres Urteil über Schopenhauers Verhältnis zur Mystik ist, sei an zwei weiteren Äußerungen aufgezeigt. Der Dresdner Pfarrer Großmann stellt bei Schopenhauer eine eigen-

39) Mühlethaler 1910 S. 257.

40) Ralfs 1938 S. 57.

41) Joh. Bapt. van Helmont (1577-1644) Naturphilosoph; Franc. Mercurius van Helmont (1614-1699) gebrauchte vor Leibniz den Begriff Monade.

41a) Vgl. oben S. 137 Anm. 18, dazu A. Hübscher, Schopenhauer-Jahrbuch 1969 S. 1-28.

42) Ralfs S. 58 Anm. 2; vgl. dazu Schopenhauers Nachlaß ed. Grisebach IV S. 345 f.

artige Verbindung von Mystik und Kantianismus fest.⁴³⁾ Und Karl Euler, der Schopenhauer als Gottsucher betrachtet, läßt diesen den Kritizismus, der ihm Schranken setzt, durch Mystik überwinden.⁴⁴⁾

Das Problem, ob Schopenhauer ein Mystiker war oder nicht, bzw. wie weit er bereits seit seiner Schulzeit in Hamburg vom Pietismus beeinflusst gewesen ist, führt uns mit Notwendigkeit zu der oft erhobenen Frage: war Schopenhauer ein "christlicher" Philosoph? Diese Frage erhebt sich umso mehr, als er hier eine letzte Konsequenz vermissen läßt. Wie konnte eine Philosophie, die sich atheistisch und pessimistisch nennt, überhaupt diese Frage auslösen? Nun, es sind trotz aller Trennungsstriche zur Theologie etliche erratische Blöcke stehen geblieben, vor allem seine uns immer wieder überraschende Selbstaussage, daß seine Philosophie die "eigentlich christliche" zu nennen sei.⁴⁵⁾ Diese Aussage müssen wir im Auge behalten, während wir aus der Fülle der Stellungnahmen über die Christlichkeit Schopenhauerscher Philosophie wenigstens einigen Gehör verschaffen wollen. Die beiden wohl ältesten Beiträge aus der Zeit vor der Jahrhundertwende, nämlich der Wilhelm Fricke und der Kurt Thiemanns, reden recht positiv in dieser Richtung. Fricke so: "Alles in allem genommen kommt also Schopenhauer beim wahren Kern des Christentums an und zwar auf dem Wege des Denkens."⁴⁶⁾ In seiner Schrift "Arthur Schopenhauer, ein Zeuge biblisch-evangelischer Wahrheit", bemüht sich Thiemann, die Übereinstimmung Schopenhauers mit dem Christentum zu beweisen. Er findet überschwängliche Worte und meint, daß Schopenhauer den Geist des Christentums begriffen habe, und daß er mit Recht seine Philosophie die wahrhaft christliche nenne. "Seine Philosophie wie seine Ethik wurzelt und gipfelt in dem Glaubenssatz, mit dem unsere evange-

43) Großmann 1919 S. 139.

44) Euler 1908 S. 47.

45) Sch. pflegte, die Anhänger seiner Philosophie mit folgenden Titeln zu belegen: Urevangelist (z.B. Dorguth D. XV S. 372), Erzevangelist (Frauenstadt D. XV S. 287), Evangelist (Kilzer D. XV S. 163), Apostel (Asher D. XV S. 728), Apostel Johannes (von Doß D. XV S. 380); weitere zahlreiche Belege dafür in D. XIV-XVI (Schopenhauers Briefwechsel).

46) Fricke 1888 S. 41.

lische Kirche steht und fällt: So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben Röm. 3, 28." 47)

In wissenschaftlich ernstzunehmender Art hat aber wohl Paul Deussen durch mannigfache Darstellungen als erster die Frage nach der Christlichkeit der Philosophie Schopenhauers aufgeworfen. Dieser bedeutende Indologe, der ehemals in Marburg das Examen pro licentia contionandi bestand, schrieb in einer Eingabe an die dortige theologische Fakultät, daß er Schopenhauer für den 'philosophus christianissimus' halte. An dieser Überzeugung hielt er sein ganzes Gelehrtenleben fest, ja sie verstärkte sich noch in ihm... Der Begriff "philosophus christianissimus" erfuhr durch Deussen eine vielfältige Beleuchtung. Bereits in seinem Buch "Elemente der Metaphysik" bezeichnet Deussen Schopenhauers Philosophie als ein "regeneriertes, geläutertes und auf unanfechtbarer wissenschaftlicher Grundlage aufgebautes Christentum", 48) dem er für die Zukunft eine notwendige Anerkennung in seiner Richtigkeit prophezeit. Diese Behauptung wiederholt er ausführlich im zweiten Band seiner "Allgemeinen Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen". Die Übereinstimmung "zwischen dem Fundamentaldogma des Christentums und der Lehre Schopenhauers (wird) ihm für alle Zukunft (!) den Ehrentitel eines philosophus christianissimus sichern ..." 49) Damit meint Deussen, daß das Christentum nach seinem Verständnis und mit ihm Schopenhauer eine Besserung moralischer Art für nicht ausreichend halten, vielmehr "eine innere Wendung von der sündlichen Existenz zu Gott hin, wie das Christentum sagt, von dem im empirischen Charakter sich bejahenden Willen zu der nicht weniger positiven Verneinung dieses empirischen Charakters, wie Schopenhauer eben dieselbe Sache mit anderen, nicht mythischen Worten ausdrückt." 50) Die Ausführungen Deussens sind die deutlichsten, die Schopenhauer zum "christlichen" Philosophen erheben.

47) Thiemann 1892 S. 35.

48) Deussen 1913 (II) S. IV.

49) Deussen 1917 S. 562.

50) a.a.O.

Es war eben die Rede vom "christlichen Philosophen" im allgemeinen. Der oben erwähnte Pfarrer Großmann berichtet einmal, daß ein Gelehrter ihm gegenüber Schopenhauer als den "allerkatholischsten" Philosophen bezeichnet habe, und zwar unter Anspielung auf Schopenhauers Heiligenideal und dessen Kritik am Protestantismus wegen der Abschaffung des Zölibates.⁵¹⁾ Bei Ernst Bloch erscheint Schopenhauer in der zweiten Auflage seines Buches "Geist der Utopia" ebenfalls als "allerchristlichster" Philosoph.⁵²⁾ Eine betont christliche Linie bei Schopenhauer entdeckte Heinz Horn.⁵³⁾ Wider die theologische Fragestellung der Linken, der Mitte und der Rechten und ohne ernstliche Beachtung der Kritik über Echtheit der Evangelien betrachte Schopenhauer das Christentum nur unter dem Gesichtspunkt der moralischen und metaphysischen Gültigkeit. Schopenhauer sehe das Christentum da, wo es unsterblich sei und eine ewige Wahrheit verkünde: "in der metaphysischen und moralischen Idee seines Schöpfers und seiner ersten Anhänger".⁵⁴⁾ Bei Johannes Volkelt lesen wir in seiner großen Schopenhauer-Biographie, daß dieser zwar gewisse Seiten des Christentums nicht beachte, aber daß das genuine Christentum nicht Hegel, wohl aber der pessimistisch-asketischen Betrachtungsweise Schopenhauers nahestehe.⁵⁵⁾ Und schließlich tritt George Stock in seiner Abhandlung "Schopenhauer und die philosophische Theologie Englands"⁵⁶⁾ die Auffassung, daß die Christologie von Schopenhauers Deutung der Urbilder der Welt lernen könne.⁵⁷⁾ Negativ erhebt Wilhelm Schmidt seine Stimme in seiner Dissertation. Er gibt Übereinstimmungen zwischen Schopenhauer und dem Christentum zu; sie sind notwendig durch die Aufnahme verzerrter und abgeschliffener christlicher Ideen in das philosophische System. Aber seine Philosophie ist nach Schmidt mit Schopenhauers eigenen Worten ein "abgestuftes, oder vielmehr abgebrochenes Christentum".⁵⁸⁾

51) Großmann 1919 S. 139f.

52) Bloch 1923 S. 174.

53) Siehe oben S. 164.

54) Horn 1940 S. 92.

55) Volkelt 1923 S. 362.

56) Schop.-Jahrbücher 1963-65.

57) Schop.-Jahrbuch 1963 S. 161.

58) Schmidt 1894 S. 51.

Die Vielfalt der literarischen Aussagen macht die Schwierigkeit, vielleicht die Unmöglichkeit erkennbar, einem Philosophen wie Schopenhauer das Prädikat "christlich" zuzuerkennen. Die Schwierigkeit bzw. die Unmöglichkeit liegt ja nicht allein in dem, was der Philosoph sagt und wer er ist, genau so in dem nicht minder, was unter 'christlich' verstanden wird: ein enger dogmatisch fixierter Begriff; ein Ausdruck einer bestimmten Schultheologie; eine Beschreibung der Fülle der Aussagen der Heiligen Schrift und ein daraus destillierter Extrakt bestimmter christlicher Ideen, geprägt und begrenzt von der Subjektivität des Glaubenden bzw. des Wissenden oder eine allgemeine, vage landläufig unverbindliche Vorstellung des "Christlichen". Allein gerade diese Schwierigkeit sollte ein Anreiz sein, sich um eine Antwort zu bemühen; denn sie zwingt zur radikalen Überprüfung des eigenen Standpunktes und zu einer eindringenden Konfrontierung mit einer Philosophie behaupteter Christlichkeit.

Auf keinem Gebiete seines Philosophierens weiß sich Schopenhauer so in der Nachbarschaft, ja in der Gemeinschaft mit dem Christentum wie auf dem der Ethik. Nicht nur einmal wurde bemerkt, daß er seine Ethik als gleichen Wesens mit der des Christentums betrachtet. Das hängt mit seinem Versuch zusammen, das ursprüngliche Christentum asketisch zu interpretieren. Für den Christen ist christliche Ethik der Weg der Verwirklichung des Guten, der Liebe, der Nächstenliebe. Vor dieser Verwirklichung steht aber für den Christen das verpflichtende und bindende Wort Gottes, Gottes Gesetz und Gottes Gebot. Nun lehrt dieses aber nicht und fordert auch nicht eine Welt- und Lebensverneinung, wie es Schopenhauer tut. Darum übt Albert Schweitzer in "Kultur und Ethik" Kritik an Schopenhauer. "Alles ethische Tun wird durch die vorausgesetzte Welt- und Lebensverneinung illusorisch." ⁵⁹⁾ Es gelingt Schopenhauer nach Schweitzer nicht, aus seiner Haltung heraus eine wirkliche Ethik zu entwickeln, geschweige denn diese zu praktizieren. Nicht weniger kritisch urteilen zwei andere Theologen: Hans Haas und Walter Kauer. Haas schrieb bereits 1900: "Man kann Schopenhauer nicht zu stimmen,

59) Schweitzer 1923 Bd. II S. 167 (Schopenhauers Weltanschauung ist "im letzten Grunde nicht ethisch, sondern überethisch": a.a.O.)

wenn er hier meint, seine Ethik sei der christlichen verwandt, um so mehr recht aber hat er mit der anderen Behauptung, daß die buddhistische Ethik mit der seinen sich berührt." ⁶⁰⁾ Kaum gerecht wird Walter Kawerau Schopenhauer, wenn er nicht gerade liebevoll urteilt: "zu selbstloser Liebe und zu tiefem religiösen Erleben war Schopenhauer unfähig." ⁶¹⁾ "Schon das Wesen der Ethik hat er nicht zu erfassen vermocht. Seine schwächste und oberflächlichste Schrift ist die 'Über die Grundlagen der Moral', in der er das Mitleid als Urkraft alles sittlichen Handelns bezeichnet." ⁶²⁾

Überblicken wir diese Äußerungen, könnte der Eindruck entstehen, als ob Schopenhauer eine geradezu unethische Gestalt gewesen sei. Ganz so ablehnend wie wir das eben hörten, urteilt selbst Georg Lukács nicht, dem man wahrlich keine Sympathie für Schopenhauer nachzusagen vermag. Er verübelt Schopenhauer zwar, daß er nicht seiner asketischen Ethik gemäß gelebt habe, daß sie für ihn unverbindlich sei. "Warum soll sie dann für seine Leser und Anhänger verbindlich sein? Dann aber bleiben aus dieser 'erhabenen' Ethik nur die Aufblähung des Individuums zu einer kosmischen Potenz und die philosophische Sanktion, auf jede gesellschaftliche Tätigkeit vomehm herabzublicken übrig." ⁶³⁾

Auch hier gibt es entgegengesetzte Kommentierungen Schopenhauers. So sieht Mühlethaler in Schopenhauer in besonderer Weise den Ethiker; etwa wenn er behauptet, daß Schopenhauer überhaupt nur wegen der Ethik, die der Abschluß seines Systems sei, philosophiere! ⁶⁴⁾ Es erstaunt immer wieder, wie Schopenhauer verstanden und auch ausgelegt werden kann, ja daß er ein 'christlicher' Ethiker, bzw. daß seine Ethik eindeutig christlich geprägt sei. Deshalb zögert Wilhelm Fricke auch nicht, davon zu reden, Schopenhauer sei beim Kern des Christentums angekommen. "Schopenhauer meint, in der Keuschheit also das Fundament einer

60) Haas 1900 S. 104.

61) Kawerau 1929 S. 28; siehe oben S. 162.

62) a.a.O.

63) Lukács 1962 S. 205.

64) Mühlethaler 1910 S. 208.

wahren Religionslehre zu erblicken und das hätten die alten Christen auch wohl erkannt." ⁶⁵⁾ Fast selbstverständlich ist es zu erwähnen, daß Paul Deussen Schopenhauers Ethik für absolut identisch mit dem eigentlichen Geiste des Christentums erklärt. ⁶⁶⁾ Wir halten inne.

b) Versuch eine Synopse

Ein buntes, fast verwirrendes Bild erblickten wir im Spiegel der Kritik, obwohl es sich dabei nur um eine Blütenlese handelt. Pessimist, Atheist, Areligiöser, Gottsucher, Mystiker, christlicher Philosoph und christlicher Ethiker – wir beschränken uns auf diese: mit einem oder mit mehreren Prädikaten glaubten die einen, ihn zu erfassen, zu verstehen; versuchten die anderen, ihn abzuweisen, zu verurteilen. Was folgt aus alle dem? Jede fest umrissene Charakterisierung Schopenhauers, jede einseitige Deutung des Philosophen kann alsbald von einem anderen Aspekt aus zu Fall gebracht und ins Gegenteil verkehrt werden. Das Phänomen Schopenhauer ist trotz seiner philosophischen Systematik eine recht komplexe Größe. Die auseinanderstrebenden und widerstreitenden Seiten seines philosophischen Denkens und seiner religiösen Vorstellungen finden ihren einigenden Halt allein in seiner Person. Seine Antithesen und Antinomien sind Teile eines Ganzen. Das Ganze ist aber mehr als die Summe seiner Teile. Dies sei nicht vergessen bei dem problematischen Unterfangen – dessen Brüchigkeit uns bewußt bleiben muß – einer Zusammenschau Schopenhauerschen Verständnisses des Christentums, der Religion. Schopenhauer war kein Freund der Geschichte, und dennoch wird sein Bild des Christentums von dessen bewegter Geschichte bestimmt, aber auch, und das zeigt ihn uns als wachen Beobachter, von dem ihm gegenwärtigen Geschehen in der Kirche, in der Christenheit. Es darf allerdings nicht übersehen werden, daß er das zeitgenössische Christentum als das der Aufklärung und des noch weit verbreiteten Rationalismus erlebte. Auffällig ist dabei, daß ihm der "philosophierende Theologe" Schleiermacher keine rechte Möglichkeit zum Verständnis des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre geboten

65) Fricke 1888 S. 40.

66) Deussen 1915 S. 13f.

zu haben scheint, obwohl Schopenhauer 1812 eine Vorlesung bei Schleiermacher sehr regelmäßig besuchte.⁶⁷⁾ Dies könnte in manchen theologischen Kreisen eine gewisse Sympathie für Schopenhauer hervorrufen, zumal er sich Schleiermacher gegenüber ablehnend verhielt.⁶⁸⁾

Sein Verständnis des Christentums ist also nicht geprägt durch Übernahme einer fixierten theologischen Zeitströmung oder einer theologischen Schulmeinung. Das würde einem Schopenhauer nicht wohl anstehen. Er war vielmehr in diesen Dingen um Eigenständigkeit bemüht. Diesem Bemühen kam seine Bibelkenntnis sehr zustatten. Er benutzte und kannte die Bibel in einem für einen Philosophen erstaunlichen Ausmaß. Gerade diese Tatsache legt Zeugnis davon ab, daß er sich in einer redlichen Auseinandersetzung mit dem Christentum befand. Wer wollte ihm allerdings dabei verdenken, daß er sich die Belege suchte, die er für richtig und notwendig hielt. Gewiß legte er nicht allein aus, sondern legte auch oftmals unbedenklich unter. War aber die Theologie stets völlig frei von diesem Verfahren? Schopenhauer konnte und wollte keine theologische Exegese praktizieren, er wollte keine Theologie treiben. Eher, so möchte man mit aller Behutsamkeit formulieren, verfuhr er nach dem Grundsatz: Es steht geschrieben! Es ist nicht zu bestreiten, daß die von ihm ausgewählten Zitate der Heiligen Schrift kennzeichnend waren für den Geist des Christentums, so wie er ihn glaubte richtig zu erfassen. Dabei verwandte er Bibelstellen in großer Zahl kritisch, ja polemisch gegen die Kirche. Problematischer als sein Umgang mit der Heiligen Schrift ist die Verwendung dogmatischer Begriffe. Wir beobachteten, wie er etwa Offenbarung, Schöpfung, Schuld, Sünde, Erlösung und andere Begriffe nicht allein umdeutet, sondern sie mit einem neuen Inhalt füllt. Dabei war er der festen Überzeugung, die dogmatischen Aussagen in ihrer echten Wurzel zu erreichen, ihre radikale Tiefe auszuloten. Zugleich löste er diese Begriffe vom Boden der Bibel und der theologisch-wissenschaftlichen Tradition, indem er sie auf eine andere

67) "Geschichte der Philosophie zur Zeit des Christentums bey Schleiermacher" Berlin 1912: Nachlaß ed. Hübscher II. Band S. XXIII u. S. 224-229.

68) Etwa H. III S. 92.

Ebene, auf seine philosophische, verlagerte. Er kam gleichsam von außen. Dennoch ist ihm der Ernst seiner Fragestellung nicht zu bestreiten. Ist dies nicht ein Zeichen dafür, daß theologische Fragestellungen, die ja zuletzt den Menschen angehen - um wen sonst sollte sich eine Theologie überhaupt ernsthaft bemühen? - auch Fragen der philosophischen Anthropologie sein können? Es wäre nicht falsch, wenn eine Theologie, die sich im Besitze der Wahrheit wähnt, Genugtuung darüber empfindet, daß auch die Philosophie bestimmte Fragen unter Verwendung genuin theologischer Begriffe zu ihrem Gegenstand macht.

Schopenhauers Ringen mit dogmatischen Begriffen läßt ihn als einen Suchenden vor uns stehen. Dem braucht nicht zu widersprechen, wenn er religiöse Dogmen als Fremdkörper in der Philosophie betrachtet, so daß er sie eliminieren möchte, weil sein Ziel war, die Philosophie von der Theologie zu befreien. Manche Kritiker sind davon überzeugt, daß ihm das als Areligiösem, als Atheisten gelang, andere wieder behaupten, so sahen wir, das Gegenteil. So bleibt die Überlegung, ob sein denkenisches Sezierschwert ausreichend Schärfe besaß, auch die letzten hin- und herlaufenden Fäden zwischen Philosophie und Theologie einwandfrei zu trennen.

Schopenhauer kennt keine persönliche Beziehung zu einem Gott, sein Weltverständnis und seine Welterklärung ruhen als Wille und Vorstellung in ihm und wiederum doch nicht nur in ihm. Sein Wille, das Ding an sich, sein Urwille vermag sich tatsächlich auszuwachsen zu einem allmächtigen, allgewaltigen und auch allgegenwärtigen Willen. Dieser sein Wille nimmt geradezu eine theomorphe Gestalt, die Gestalt eines Dämons, eines Satans, eines Gegengottes an. Entwickelte dieser sich nicht sogar zu einem schöpferischen Gegenpol des biblischen Schöpfungsgottes? Dem Pantheismus Hegels scheint Schopenhauer, um mit Otto Liebmann zu sprechen, einen Pansatanismus gegenüberzustellen. Auf diese Weise nähert er sich wider Willen und Zielsetzung einer eigenartigen und verzerrten "Theologie"; um es milder zu formulieren: hier überschreitet die Philosophie in etwa ihre Grenzen. Die völlige Loslösung von der Theologie - und Schopenhauer kannte sie nur als christliche - war ihm, wie auch anderen, seien es Atheisten

oder Materialisten, nicht möglich als Europäer und als Glied eines Volkes, dessen Kultur in allen ihren Erscheinungsformen trotz aller notwendigen Einschränkungen "christlich" zu nennen ist. So wenig ein indischer Christ aus seinem Lebens- und Kulturraum trotz "Bekehrung" herausgelangt, genausowenig konnte Schopenhauer etwa ein "déserteur de l'Europe" werden, wie Max Scheler Schopenhauer einmal unzutreffend nennt.

Im Mittelpunkt Schopenhauerscher Überlegungen steht der Mensch, und zwar im wesentlichen unter dem zweifachen Blickwinkel seiner Schuld und seines Leides. Schuld und Leid, besonders Schuld, sind aber nicht nur anthropologisch zu verstehen. Das zeigt sich auch bei Schopenhauer, selbst wenn er dies negiert. Er nimmt den allwissenden Gott, den Gott der Liebe, sein Offenbar-Werden, vor allen Dingen aber die gesamte Schöpfung Gottes samt der Schuld und dem Leid der Menschen unter seine kritische Lupe. Sein Denken vermag scheinbar in seinem pessimistischen Erscheinungsbild des Menschen, des Leides auf dieser Erde, kaum einen Hoffnungsschimmer zu erblicken. Und dennoch: hinter seiner pessimistischen Welt- und Menschheitsbetrachtung verbirgt sich aber wohl der heimliche Wunsch nach einer optimistischeren Schau der Dinge, der sich aber durch seine Erfahrung des menschlichen Daseins und Soseins nicht zu entfalten vermag. Aus dem Leid des Menschen vermochte nicht der Gott, der Liebe ist, der sich in Jesus Christus offenbarte, herauszuführen. Das kann der Mensch nur selbst auf dem Weg des Denkens, des Versenkens der Meditation. Wer aber diesen Weg als Erlösung vom Leid gehen zu sollen meint, dem öffnet sich kein Weg zu einem persönlichen Gott, zu einem echten Gegenüber des Menschen. Hier erfolgt nun in der Tat eine Loslösung von der Theologie, von der Religion, wenn man nicht die Selbsterlösung als einen Versuch der Selbstvergottung betrachten will. Der sich selbsterlösende, mündige Mensch bedarf keines Gottes, und infolgedessen ist ihm auch jede Offenbarung fremd. Wer sollte sich ihm offenbaren, wenn er sich nicht selbst? Eindeutig zeigt sich das Ergebnis, daß Schopenhauer Gott und Gottes Offenbarung in ihrer Vielfalt und Besonderheit nicht akzeptieren will. Werden aber die Aussagen des ersten Glaubensartikels hinfällig, dann sind auch die beiden anderen Artikel des

Glaubensbekenntnisses in gleicher Weise ohne Bedeutung. Gewiß spricht Schopenhauer in achtungsvollen Worten von der historischen Gestalt Jesu, sogar gelegentlich vom "Heiland"; aber diese seine Rede hat nichts mit einer irgendwie gearteten Christologie zu tun. Alles, was mit dem dreifachen Amte Christi, dem munus propheticum, sacerdotale und regium zusammenhängt, steht außerhalb jeder Betrachtung und Erwägung.

Damit scheint bewiesen, daß Schopenhauer kaum Verständnis für das Christentum besaß. Erinnern wir uns aber mancher seiner Aussagen, dann wohnten auch in seiner Brust zwei Seelen. Die mächtigere, deutlicher hervortretende war ohne Zweifel die des pessimistischen Denkers, des atheistischen Philosophen, des Verfechters eines angeblich geschlossenen philosophischen Systems; die zweite war die schwächere, aber ab und dann hervorschimrende des Menschen des 19. Jahrhunderts, der sich aus den christlichen Verstrickungen und aus der Anziehungskraft eines christlich geprägten Geistes nicht mit einem radikalen Nein zu befreien vermochte. Es wurde öfter auf die laufende Kontroverse mit dem Christentum und seinen Lehren hingewiesen, wobei er der Meinung war, diese auf einen ethischen Kern reduzieren zu dürfen.

Diese Reduzierung tritt besonders in seiner Auffassung von Schuld und Sünde hervor. Der Sündenfall als hors d'œuvre und die Erlösung des Menschen aus seiner Sünde und aus der Schuld, genauer aus dem Leid, bleiben für ihn entscheidende Stücke der christlichen Botschaft, der christlichen Lehre. Aber Schuld und Sünde wurden eindeutig auf die moralische Ebene verlagert. Der Mensch Schopenhauers befindet sich nicht in Schuld Gott gegenüber, und die Sünde trennt ihn ebenso wenig von Gott. Schuld und Sünde sind keine theologischen Fragen, es bedarf keiner Vergebung durch Gott und keiner Versöhnung mit ihm, allerdings einer Erlösung von beider Summe, vom Leid. Da er das Christentum im allgemeinen und Jesus im besonderen in Parallele zu indischen Formen der Religiosität setzte, und zwar zu asketischen, wird er nicht müde, die asketische Tendenz des ursprünglichen Christentums herauszustellen und zugleich die Einrichtung der Kirche in der Welt,

insbesondere aber die Vernachlässigung der Askese, die im Protestantismus durch Aufhebung des Zölibates ihren Höhepunkt erklommen hat, als einen Abfall von der Lehre, dem Leiden und Leben Jesu zu betrachten. Mit diesem Rigorismus klopft er an die Türe der Kirche und nötigt irgendwie zu einer theologischen Bestandsaufnahme, ganz gleich, ob das Ergebnis ihm Recht gibt oder nicht. Dabei kann er sich auf das Neue Testament, auf eine altkirchliche Vergangenheit und auch auf das entstehende Mönchtum als Reaktion gegenüber einer sich im römischen Reich installierenden Kirche berufen. Seine ganz bewußte Einseitigkeit und Enge sollten uns ihn nicht als lästigen Mahner, sondern als anregenden Gesprächspartner erscheinen lassen.

Damit erhebt sich die Frage, ob Schopenhauer für die Theologie eine Bedeutung habe. Schopenhauer wurde getauft und konfirmiert. Wer aber das Sakrament der Taufe mit seinem Charakter der Unauslöschlichkeit empfangt, gehört zur Kirche; er ist und bleibt ihr Glied. Wer heute von der Möglichkeit eines offiziellen Kirchenaustritts Gebrauch macht und später wieder genauso offiziell der Kirche beitrifft, wird nicht abermals getauft! Die Taufe behält und behält ihre Gültigkeit, Schopenhauer, der das Sakrament der Taufe empfangen hatte, blieb also Glied der Kirche. Dieser Tatsache trug in weiser Einsicht der Frankfurter Pfarrer Dr. Brasse bei seiner Grabrede Rechnung, die er am 26. September 1860 Schopenhauer hielt. Brasse wies auf den Abstand der Lehren der Kirche von denen Schopenhauers hin und sagte: "Dennoch kann die Kirche auch ihn nicht aufgeben und muß ihn zu den ihrigen zählen. Er wurde in ihren Schoß durch die Taufe aufgenommen... In einem Punkte stand er mit der Kirche auf gleichem Boden: in seiner Lehre, daß diese Welt nicht ihrer selbst willen da ist, daß die Menschen eine andere Bestimmung haben, als geboren zu werden, zu genießen und zu vergehen, und daß es noch andere Daseinsweisen gibt, in welchen der Zwiespalt des Lebens sich lösen wird..."⁶⁹⁾ Schopenhauer fühlte sich berufen zur Erforschung der Wahrheit. Beides: das Problem des Daseins im tiefsten Sinne des Wortes und das der Erforschung der Wahrheit stellen für die Theologie die positive Bedeutung

69) Schopenhauer-Jahrbuch 1930 S. 186 ff.

Schopenhauers heraus. Gewiß hat die Theologie Antworten auf beide Fragen bereit. Die Arbeit aller Theologie zeigt indessen bis zur Stunde, daß wir noch nicht am Ende sind. Alle kritischen, historischen und systematischen Überlegungen entbehrten der Grundlage und der Berechtigung, wenn des Fragens und Forschens ein Ende wäre. Das theologische Fragen wäre kein echtes Fragen, wenn es nicht dynamisch wäre, sondern nur auf feststehende Tatsachen allein verwiese. Aber auch dem theologischen Fragen haftet der Charakter des "Vorletzten" an. Die Grenze zum Eschaton vermag keine Theologie zu überschreiten. Auf diese Unmöglichkeit der Grenzüberschreitung macht uns Schopenhauer aufmerksam, und zwar gerade dadurch, daß er meint, uns sagen zu müssen, was der Kern der christlichen Lehre und was Wahrheit ist. Aber hier beginnt immer wieder die Auseinandersetzung mit ihm.

Halten wir Rückschau, nachdem wir Schopenhauer auf seinen verschlungenen Wegen, die zuweilen als Holzwege erscheinen mochten, begleiteten, um sein Verständnis des Christentums, der "Religion" aufzuspüren, dann bleibt die Feststellung: von ihm führen tatsächlich Wege zur Theologie, zur Kirche und ihren Erscheinungsformen. Wir können an einen Denker, der etwa in seinem Hauptwerk die Trinität "das tiefste Mysterium"⁷⁰⁾ nennt, nicht vorübergehen. Es ist zwar nur eine singuläre Stelle, an der er so redet. Aber gerade die Einmaligkeit und Schopenhauers Versuch, der philosophischen "Mode huldigend", die Trinität in die Grundbegriffe seiner Philosophie aufzulösen, sind bezeichnend für ihn, zumal deswegen, da dadurch erkennbar wird, daß er als Philosoph sich nicht im Rationalen erschöpft. "Der heilige Geist ist die entschiedene Vemeinung des Willens zum Leben: der Mensch, in welchem solche sich in concreto darstellt, ist der Sohn. Er ist identisch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieser anschaulichen Welt herbringenden Willen, d.i. dem Vater, sofern nämlich die Bejahung und Vemeinung entgegengesetzte Akte des selben Willens sind, dessen Fähigkeit zu Beiden die alleinige wahre Freiheit ist."⁷⁰⁾ Schopen-

70) H. III S. 724.

hauer unternimmt es hiermit, den 'Vater' als Personifizierung des allmächtigen Willens⁷¹⁾ darzustellen, der fähig ist, als Sohn aus sich herauszugehen und zu sich selbst dialektisch als Heiliger Geist, den Willen zum Leben verneinend, zurückzukehren. Bei aller ungelösten und noch nicht abgeschlossenen Problematik der Lehre der Trinität, die an die Grenze des aussagbar Möglichen führt und auf die nur hingewiesen sei, wird Schopenhauers Unterfangen der Auflösung des Mysteriums der Trinität in seine Philosophie dem Geheimnis der göttlichen Lebensfülle nicht gerecht. Das gesamte Gegenüber von Vater, Sohn und Heiligem Geist und Gottes Werk der Schöpfung, der Erlösung und der Neuschöpfung können in Schopenhauers Interpretation von seinen Grundsätzen aus keinen Raum haben. Diese und andere theologische Bedenken zeigen aber die Notwendigkeit an, sich mit Schopenhauer zu beschäftigen. Diese Notwendigkeit ist auch gegeben im Blick auf sein Verständnis der Welt als Makranthropos. Er glaubt, die Welt als Makranthropos gegenüber früherer Zeit, in der der Mensch als Mikrokosmos erschien, nachgewiesen zu haben.⁷²⁾ Das hieße: Wille und Vorstellung erschöpfen der Welt und des Menschen Wesen. Die Welt würde aus dem Menschen und nicht der Mensch aus der Welt verstanden. Christlicher Realismus lehrt uns dagegen, daß die Welt vor dem Menschen und nicht umgekehrt da ist, wie auch diese Reihenfolge etwa für Geologen und Paläontologen gilt. Die Welt ist nicht nur eine gedachte, nicht nur eine vorgestellte, sie ist Gottes Schöpfung. Schopenhauer fordert uns zu einer eindeutigen Entscheidung, wie wir zu Gott als dem Schöpfer und zu Jesus Christus als dem Erlöser stehen.

Wir fassen zusammen: Schopenhauer will nichts von einem persönlichen Gott wissen. Er bestreitet jede Form des Theismus und lehrt einen religiösen und pessimistischen Atheismus. Damit gewinnt er Aktualität, nur mit dem bedeutsamen Unterschied, daß den Kritikern des Christentums und der Religion dieser Tage Schopenhauers radikale Wahrhaftigkeit weithin abgeht. In unserer 'christlichen' Welt ist Gott kaum noch Lebensinhalt, der Atheismus grassiert. Dennoch, und

71) Siehe oben S. 158 und S. 160 f.

72) H. III S. 739.

das ist das Merkwürdige, betrachtet sich diese Welt als religiös, ja als 'christlich' bis hinein ins Soziale, Ökonomische und Politische und meint, die Botschaft Jesu exemplarisch zu verwirklichen, Umso aufschlußreicher ist es, wie in diesem 'christlichen' Zeitalter optimistisch-ökonomischer Prosperität der Pessimist Schopenhauer Denker und Wissenschaftler wie von Glasenapp, Horkheimer, Emge, Lukács, Stock und andere beschäftigt. Das in lebhaften Farben schillernde Urteil über Schopenhauer, der das 19. und unser Jahrhundert und beider Geist, mehr als gemeinhin erkannt, befruchtete, besser mitgeprägt hat, dem Trostlosigkeit und Verzweiflung in seinem System nachgesagt werden, der in gleicher Weise Atheismus und 'Pansatanismus', Mystizismus und Theismus gelehrt haben soll, der seine Philosophie selbst als die "eigentlich christliche" proklamierte, dieses vielschichtige Urteil nötigt uns, die Schriften dieses Mannes nicht nur, wie in einem neueren wissenschaftlichen Nachschlagewerk zu lesen, als "philosophische Anfangslektüre" hinzunehmen. Hier geht es um mehr! In Schopenhauer begegnet uns ein oftmals unbarmherziger Kritiker des Christentums, der ein Suchender - wider Willen? - ist und von der Kirche und ihrer Theologie Antworten verlangt, Antworten auf Fragen, die in ihrer Mehrzahl nicht antiquiert, vielmehr nach wie vor Probleme einer Theologie sind, die eben als eine weltoffene die metaphysischen und anthropologischen Fragen der Philosophie nicht überhört.

Literaturverzeichnis

- | | |
|-------------------------|--|
| Schopenhauer, Arthur | <p>Sämtliche Werke 2. Aufl. Ed. Arthur Hübscher, Wiesbaden 1948 ff.</p> <p>Histor.-Krit. Gesamtausgabe, Ed. Paul Deußen, München 1911 ff.</p> <p>Handschriftl. Nachlaß, Ed. Eduard Grisebach, 4 Bände, Leipzig o. J.</p> <p>Der handschriftliche Nachlaß. Herausgegeb. von A. Hübscher, 5 Bände. Frankfurt/M. 1966 ff.</p> |
| Schopenhauers Gespräche | Ed. Arthur Hübscher, 20. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Heidelberg 1933. |
| Schopenhauer, Arthur | <p>Gespräche. Neue, stark erweiterte Ausgabe. Herausgegeben von A. Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971.</p> <p>Mensch und Philosoph in seinen Briefen, Ed. Arthur Hübscher, Wiesbaden, 1960.</p> |
| Edita und Inedita | Schopenhaueriana, Ed. Eduard Grisebach, Leipzig 1888. |

+++++

- | | |
|-------------------|--|
| Barth, Karl | Die kirchliche Dogmatik, Zürich 1932 ff. |
| Bertholet, Alfred | Religionsgeschichtliches Lesebuch, Tübingen, 1926 ff. |
| Bhagavadgita | Aus dem Sanskrit von H. Martens, Starnberg 1947. |
| Benz, Ernst | Meine buddhistischen Nachbarn. In: Antaios, Band III, Stuttgart 1962. |
| Bergmann, Ernst | Die Erlösungslehre Schopenhauers, München 1921. |
| Bloch, Ernst | Geist der Utopie, 2. Aufl., Berlin 1923. |
| Brasse, Pfr. Dr., | Grabrede auf Schopenhauer. In: 17. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Heidelberg 1930. |
| Busch, Hugo | Das Testament Arthur Schopenhauers, Wiesbaden 1950. |
| Deußen, Paul | <p>Die Philosophie der Bibel, Leipzig 1913.</p> <p>Die Elemente der Metaphysik, Aachen 1877, 5. Aufl., Leipzig 1913.</p> <p>Schopenhauer und die Religion. In: 4. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Kiel 1915.</p> |

- Deußen, Paul Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 2. Band, 3. Abtl., Leipzig 1917.
- Eißfeld, Otto Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1934.
- Euler, Karl Die Stellung Schopenhauers zur Religion. Diss. 48 S. Borna 1908.
- Evangelisches Kirchengesangbuch. Ausg. f. d. Ev. Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt 1957.
- Frauenstädt, Julius Über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung, Auszugsweise in: 17. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Heidelberg 1930.
- Fischer, Kuno Schopenhauers Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 1898.
- Frank, Fr. H. R. System der christlichen Sittlichkeit, Erlangen 1884 ff.
- Fricke, Wilhelm Schopenhauer und das Christentum, Leipzig 1888.
- Gebhardt, Carl Schopenhauer gegen Augustinus. In: 18. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Heidelberg 1931.
- Gehlen, Arnold Die Resultate Schopenhauers. In: Gedächtnisschrift für A. Sch. zur 150. Wiederkehr seines Geburtstages, Berlin 1938.
- von Gwinner, Wilhelm Schopenhauers Leben, Leipzig 1910.
- von Glasenapp, Helmuth Schopenhauer und Indien. In: Schopenhauer-Jahrbuch für 1955, Frankfurt (Main) 1955.
- Das Indienbild deutscher Denker. Stuttgart 1960.
- Die Weisheit Indiens bei Schopenhauer in der neueren Forschung. In: 42. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Frankfurt 1961.
- Grimm, Georg Die Lehre des Buddha, Baden-Baden 1957.
- Glockner, Hermann Schopenhauer-Meditationen. In: Kreise um Schopenhauer, Ed. C. A. Emge, Wiesbaden 1962.
- Grisebach, Eduard Schopenhauer, Berlin 1897.
- Grossmann, Constantin Geschichtliche und metaphysische Religion. In: 8. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Kiel 1919.
- Haas, Hans Schopenhauers Verhältnis zum Buddhismus. In: Zeitschrift für Missionskunde und R. W., XV. Jahrgang, Berlin 1900.
- Hasse, Heinrich Schopenhauer, München 1926.

Heim, Karl	Weltschöpfung und Weltende, Hamburg 1952.
Hennecke, Edgar	Neutestamentliche Apokryphen, 2.Aufl., Tübingen 1924.
Hermann, Ernst	Woher und Wohin? Schopenhauers Antwort auf die letzten Lebensfragen, Bonn 1877.
Hirzel, Rudolf	Der Selbstmord. In: Archiv für Religionswissenschaft 11.Band (1908)
Holl, Karl	Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Der Westen, Tübingen 1928.
Horkheimer, Max	Die Aktualität Schopenhauers. In: 42.Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. Frankfurt 1961.
Hom, Heinz	Schopenhauer und der Geist des 19.Jahrhunderts. In: 27.Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Heidelberg 1940.
Humboldt, Alexander von	Memoiren A. von Humboldts, 2.Aufl.Laipzig 1863.
Kant, Immanuel	Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Ed. W.Weischedel, Darmstadt 1956.
Kawerau, Walter	Neugeburt der Religion auf der Grundlage der Philosophie Schopenhauers, Halle 1929.
Liebmann, Otto	Zur Analysis der Wirklichkeit. Straßburg 1876.
Lukács, Georg	Die Zerstörung der Vernunft, Neuwied 1962.
Luthardt, Chr.Ernst	Kompendium der theologischen Ethik, 3.Aufl. Leipzig 1921.
Luther, Martin	Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Ausg.der Wiss.Buchgesellschaft, Darmstadt 1960. Werke in Auswahl, Ed.Otto Clemen, Berlin 1933 ff.
Marc Aurel	Selbstbetrachtungen, Dt.Bibliothek, Berlin, o.J.
Mauthner, Fritz	Der letzte Tod des Gautama Buddha, München 1913. Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Stuttgart 1923 ff.
Mockrauer, Fr.	Schopenhauers Philosophie, ihre Leistung, ihre Probleme. In: 42.Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft, Frankfurt 1961.
Mühlethaler, Jacob	Die Mystik bei Schopenhauer, Berlin 1910.
Nestle, Wilhelm	Die Krisis des Christentums, Stuttgart 1947.
Oldenberg, Hermann	Buddha, 13.Auflage, Stuttgart 1959.

- Pannenberg, Wolfhart u.a. Offenbarung als Geschichte, 2.Aufl. Göttingen 1963.
- Pfeiffer, Konrad Arthur Schopenhauer. Die Persönlichkeit und das Werk, in eigenen Worten des Philosophen dargestellt, Leipzig, 1925.
- Schopenhauer als philosophus christianissimus. In: Kreise um Schopenhauer, Ed.C.A.Emge, Wiesbaden 1962.
- Pischel, Richard Leben und Lehre des Buddha, Leipzig 1921.
- Plato Politeia, Ed. Teubner.
- Pzillas, Friedrich Selbstmord als empirische und metaphysische Potenz. In: 40.Schopenhauer-Jahrbuch, Frankfurt 1959.
- Ralfs, Günter Arthur Schopenhauer: System und Gestalt. In: Gedächtnisschrift f.A.Sch. zur 150.Wiederkehr seines Geburtstages, Berlin 1938.
- RGG 3. Auflage, Tübingen 1957 ff.
- RGL Religionsgeschichtliches Lesebuch. Herausgegeben v. A.Bertholet, Heft 1-17, 1926 ff.
- Röd, Wolfgang Das Realitätsproblem in der Schopenhauerschen Philosophie. In: Zeitschrift für philos.Forschung. Bd. 14, Meisenheim/Glan, 1960.
- Schjelderup, Kristian Die Askese, Berlin, 1928.
- Schmidt, Wilhelm Schopenhauer in seinem Verhältnis zu den Grundideen des Christentums. Diss. 52 S., Erlangen 1894.
- Schweitzer, Albert Kultur und Ethik, 7.Aufl., München 1948.
- Simon, Theodor Arthur Schopenhauer nach seinem Charakter und seiner Stellung zum Christentum, Stuttgart 1894.
- Schemann, Ludwig Schopenhauer-Briefe, Leipzig 1893.
- Stock, George Schopenhauer und die philosophische Theologie Englands. In: 44. bis 46. Schopenhauer-Jahrbuch, Frankfurt 1963-1965.
- Strack, Hermann und Billerbeck, Paul Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrosch, München 1922 ff.
- Tacitus libri qui supersunt. Tom. II Fase. II, Ed. Teubner 1914.
- Theologisches Wörterbuch zum N.T. Ed.Kittel, Stuttgart 1932 ff.
- Thielicke, Helmut Theologische Ethik, Tübingen 1951 ff.

- Thiemann, K. A. Schopenhauer, ein Zeuge biblisch-evangelischer Wahrheit, Stuttgart 1897.
- Vaidya, P.L. Etudes sur Argadeva et son Catuhsataka. Paris 1923.
- Volkelt, Johannes Arthur Schopenhauer, 5. Aufl., Stuttgart 1923.
- Wintemitz, Moriz Der Mahāyāna-Buddhismus. RGL ed. Bertholet, Heft 15, Tübingen 1930.
- Wolff, Hans M. Arthur Schopenhauer, Hundert Jahre später, München 1960.
- Zint, Hans Schopenhauer als Erlebnis, München 1954.

Lebenslauf

Am 1. August 1911 wurde ich, Eugen Hildebrand, in Leipzig geboren. Nach Besuch der Bürger- bzw. Volksschule und des Nicolai-Gymnasiums in Leipzig bestand ich Ostern 1931 das Maturitäts-Examen. Von 1931-1935 studierte ich an der Universität Leipzig ev. Theologie, Philosophie und Religionswissenschaft. Im Juni 1935 legte ich die Prüfung pro licentia contionandi ab. Danach war ich Mitglied des Prediger-Collegiums zu St. Pauli in Leipzig. Im Dezember 1936 promovierte ich zum Doktor der Philosophie an der Universität Leipzig mit der Dissertation "Die Geheimbünde Westafrikas als Problem der Religionswissenschaft".

Nach meiner Ordination am 14. Februar 1937 an St. Johannis in Plauen/Vogtl. als Ephoralvikar wurde ich im Mai des gleichen Jahres nach St. Matthäi in Leipzig versetzt, wo ich nach Ablegung des 2. theol. Examens als Pfarrvikar, Pastor und Pfarrer wirkte. Ab Dezember 1945 war ich nach fast sechsjähriger Militärzeit und Gefangenschaft in Gelnhausen als Pfarrer und anschließend ab Januar 1949 in Offenbach/M. als Studienrat tätig. Seit April 1952 bin ich Pfarrer an der Ringkirche zu Wiesbaden.

